ACTA IRANICA

ENCYCLOPÉDIE PERMANENTE DES ÉTUDES IRANIENNES
PUBLIÉE PAR LE CENTRE INTERNATIONAL D'ÉTUDES INDO-IRANIENNES

TROISIÈME SÉRIE

TEXTES ET MÉMOIRES

Acta Iranica 31

DIFFUSION

E.J. BRILL
LEIDEN

PEETERS PRESS
LOUVAIN

TEXTES ET MÉMOIRES

VOLUME XVII

RELIGIÖSE HERRSCHERLEGITIMATION IM ACHÄMENIDISCHEN IRAN

Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation

GREGOR AHN

Acta Iranica 31

DIFFUSION

E.J. BRILL
LEIDEN

PEETERS PRESS
LOUVAIN

CENTRE INTERNATIONAL D'ÉTUDES INDO—IRANIENNES

COMITÉ INTERNATIONAL

Prof. Jes ASMUSSEN (Danemark); Prof. Sir Harold BAILEY (Grande-Bretagne); †Prof. George CAMERON (E.-U.); †S. E. Prof. Enrico CERULLI (Italie); †S. E. Tara CHAND (Inde); †Prof. Henry CORBIN (France): Prof. Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (Belgique); Prof. Namio EGAMI (Japon); †Prof. Dr. Wilhelm EILERS (Allemagne); †Prof. Ednan ERZI (Turquie); †Prof. Richard ETTINGHAUSEN (E.-U.); †Acad. B.G. GAFUROV (U.R.S.S.); †Prof. Roman GHIRSHMAN (France); Ph. GIGNOUX (France); Gh. GNOLI (Italie); S. E. Garcia GOMEZ (Espagne); Prof. János HARMATTA (Hongrie); Prof. Dr. Walther HINZ (Allemagne); Prof. Karl HOFFMANN (Allemagne); Prof. Dr. Helmut HUMBACH (Allemagne); Prof. Yahya AL-KHASHAB (Egypte); S. Em. Cardinal Dr. Franz KÖNIG (Autriche); Prof. Gilbert LAZARD (France); Prof. Dr. Manfred MAYRHOFER (Autriche); †Prof. Georg MORGENSTIERNE (Norvège); †Prof. Henrik S. NYBERG (Suède); Pir Husamuddin RASHDI (Pakistan); Prof. Georges REDARD (Suisse); Prof. Admad TAFAZZOLI (Iran); Prof. Louis VANDEN BERGHE (Belgique); Prof. Geo WIDENGREN (Suède).

COMITÉ DIRECTEUR

Sous la Présidence de M. Herman LIEBAERS,
Commissaire royal à la restructuration des établissements scientifiques nationaux,
Conservateur-en-chef honoraire de la Bibliothèque Royale Albert Ier,
Grand Maréchal honoraire de la Cour.

Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN, Professeur émérite de l'Université de Liège.
G.H. DUMONT, Secrétaire général de la commission nationale de l'Unesco.
André MOLITOR, Professeur émérite de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve.
Julien RIES, Professeur émérite de la même Université.
Louis VANDEN BERGHE, Professeur à la Rijksuniversiteit, Gent.

RÉDACTION

Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN, Professeur émérite de l'Université de Liège, 54 avenue de l'Observatoire, B-4000 Liège.
Pierre LECOQ, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, 6 rue du Tage, F-75013, Paris.
Didier MARCOTTE, Professeur à l'Université de Reims, 1 rue du Tour de Ville, F-02860, Neuville-sur-Ailette.

ISBN 90-6831-389-4

© *1992 by Centre International d'Études Indo-iraniennes*

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN BELGIUM
D. 1992/0602/10

Herrn Professor

Wilhelm Schneemelcher

in großer Dankbarkeit und Hochachtung

INHALT

Abkürzungen 310

Vorwort XI

Einleitung XIII

I. DIE STRUKTUR DER HERRSCHERLEGITIMATION IM ALTEN ORIENT 1

A. 'Legitimation' - eine methodologische Klarstellung 3

B. Argumentationsbausteine zur Herrscherlegitimation im Alten Orient 17

1. Das Verhältnis von König und Gott 20

a. Gottkönigtum - der König als Gott? 20
b. Exkurs: Der Gott als König 34
c. Der König als Gottessohn 39
d. Der König als der erwählte Stellvertreter der Gottheit 45

2. Die Regelung der Königsnachfolge 53

a. Dynastisches Prinzip 53
b. Designation 57
c. Königswahl 59

3. Der König in seinem Amt 61

a. Der Ausweis der Befähigung 61
b. Der Tatenbericht des Königs 65

C. Statt einer Forschungsgeschichte: Die Dreierstruktur religiöser Herrscherlegitimation 78

II. ACHÄMENIDISCHE HERRSCHERLEGITIMATION 93

A. Die Religion der Achämeniden 95

1. Zum Stand der Forschung 95
2. Hinweise auf eine zoroastrische Religionsform bei den Achämeniden 102
   a. Ahuramazdā und die anderen Götter 102
   b. Lexikalische Dichotomie und metaphysischer Dualismus 108
   c. XPh - die Verwerfung der 'daivā' 111
   d. Bestattungsriten: Das Grab des Kyros 122

B. Die Bedeutung altorientalischer Traditionen für die Genese der achämenidischen Königsideologie 131

1. Elemente altorientalischer Legitimationsstrategien bei Kyros d. Gr. 131
2. Die Entstehung der altpersischen Königsideologie 140
   a. Der Ruf des Kambyses 141
   b. Die düsteren Umstände der Machtergreifung 144
   c. Gottesurteil oder literarische Stilisierung? 158
   d. Die Gestaltwerdung der Königsideologie 164
   e. Der intentionale Rahmen dieser Maßnahmen 173
      α. Zur literarischen Form der altpersischen Inschriften 173
      β. Der Propagandawert politischer Selbstdarstellung 175

C. Das Verhältnis von König und Gott 180

1. Die Diskussion um die Göttlichkeit des Königs 180
   a. Die Deutung der Proskynese 183
   b. Der König als Gottessohn? 184
   c. 'baga' als Königstitulatur? 187
   d. Nachwirkungen einer These der 'Myth and Ritual School' 188
2. Exkurs: Der Gott als König? 192
3. Der König als der erwählte Stellvertreter der Gottheit 196
   a. König "nach dem Willen Ahuramazdās" 196
   b. Das Charisma des Königs 199
      α. 'xᵛarənah' - avestische Tradition und achämenidische Königsideologie 199
      β. Das Bild des bärtigen Mannes in der geflügelten Scheibe 208
      γ. Der leere Wagen Ahuramazdās 216
   c. Die altpersische Königstitulatur 217
4. Die Berufung auf Ahuramazdā, Anahita und Mithra in der späten Achämenidenzeit 221

D. Die Regelung der Königsnachfolge 228

1. Dynastisches Prinzip 228

a. Die Berufung auf eine genealogische Traditionskette 228

b. Achämenidische Heiratspolitik und der zoroastrische Brauch der 'xᵛačtvadaθa' 235

2. Designation 240

a. Synarchie als Sonderfall dynastischer Designation 240

b. Die Doppelkrone als ikonographischer Beleg für die Einbindung des Synarchie-Gedankens in die religiöse Herrscherlegitimation 242

3. Königswahl 244

E. Der König in seinem Amt 246

1. Der Ausweis der Befähigung 246

a. Fürstenspiegeltraditionen im achämenidischen Iran? 246

b. Die Sonder- und Mittlerstellung des Königs 249

c. Der König als "vollkommener Mensch"? 251

2. Der einzulösende Herrschaftsanspruch 255

a. 'xšaça' - die altpersische Reichsidee 255

α. Herrschaft und Reich 255

β. Weltherrschaft 258

γ. Eine ikonographische Bestätigung: der Völkerthron als Herrschaftssymbol 272

b. Die Einbindung der Reichsidee in die kosmologische Vorstellungswelt des Iran 278

α. Der dualistische Aufbau der Welt 278

β. Die 'Aməša Spənta' 282

c. Die eschatologische Dimension der achämenidischen Konzeption von 'arta' und 'xšaça' 285

α. Die Grenze iranischer Geschichtsschreibung 285

β. Politische Welt und endzeitliches Heil 288

γ. "Glücklich im Leben und selig im Tode" 291

d. Exkurs: 'arta' und 'xšaça' im literarischen Umfeld der altpersischen Inschriften 293

α. In Namen der Achämenidenzeit 293

β. In griechischen Quellen 296

3. Der Tatenbericht des Königs 297

a. Der Aufweis des verantworteten Handelns 297

b. Erfolg als Beglaubigungsordal 300

III. ZUSAMMENFASSUNG 303

IV. ANHANG 308

A. Tabellarische Übersichten 308
1. Die būmi-Formeln 308
2. Die Selbstvorstellungsformulare Dareios' I. 309

B. Abkürzungsverzeichnis 310
1. Abkürzungen für Periodica, Nachschlagewerke und Textsammlungen 310
2. Sigla für Quellentexte 312
3. Altpersische Logogramme 314
4. Bibliographischer Schlüssel zu den benutzten Bänden von ACTA IRANICA 314

C. Zitierte Literatur 315
1. Literatur zur Legitimationsproblematik 315
2. Literatur zur Umwelt Irans 317
3. Literatur zum Iran 323
a. Quellen 323
b. Sekundärliteratur 326

D. Register 347
1. Avestische und altpersische Quellen 347
a. Avestische Schriften 347
b. Altpersische Inschriften 348
c. Zusatz: Der babylonische Kyros-Zylinder 351
2. Namen und Begriffe 352
3. Autoren wissenschaftlicher Fachliteratur 361

VORWORT

Diese Studie zur religiösen Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran wurde im Frühjahr 1991 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität als Dissertation angenommen. Der nun vorliegende Text stellt die leicht überarbeitete und vor allem um ein Register erweiterte Fassung dieser Arbeit dar.

Ohne die Ermunterung und Unterstützung durch Lehrer und Freunde hätte diese Arbeit wohl niemals entstehen können. So fühle ich mich all denen, die mich in Sachfragen und persönlichen Problemen nicht allein gelassen haben, sehr verbunden. Ganz herzlichen Dank schulde ich vor allem meinem Doktorvater, Herrn Professor Hans-Joachim Klimkeit, der mir den geistigen Horizont für eine solche Untersuchung überhaupt erst eröffnete und das Projekt mit stets freundlichem und ermutigendem Rat begleitete. Seine kritische Infragestellung einzelner mir bereits sehr liebgewordener Ideen hat mir manchen Umweg erspart oder zumindest abgekürzt. Auch meinen beiden iranistischen Lehrern, Professor Jes P. Asmussen und Bodil Hjerrild, die mir nicht nur das Verständnis iranischer Sprachen erschlossen, sondern mit ihrer freundschaftlichen Gastlichkeit die Atmosphäre für viele gute religionsgeschichtliche Gespräche schufen, bin ich in ebenso großer Dankbarkeit wie Freundschaft verbunden.

Herrn Professor Jacques Duchesne-Guillemin, der die Aufnahme dieser Untersuchnung in die *Acta Iranica* ermöglichte, bin ich dafür, aber auch für eine Fülle von wertvollen Ergänzungs- und Korrekturvorschlägen von Herzen dankbar.- Ferner hat mir Professor Manfred Dietrich mit wichtigen Verbesserungsvorschlägen sehr weitergeholfen. Anne Zeeberg schließlich bin ich für ihre freundliche Hilfe bei der Literaturbeschaffung dankbar. Ein großes Dankeschön geht aber auch an all die, denen ich meine Gedanken habe vortragen dürfen und die mir beim Korrekturlesen geholfen haben.

Bonn, den 28. November 1991 Gregor Ahn

huxšaθrā xšəṇtąm
mā nə dušəxšaθrā xšəṇtā

Gute Herrscher sollen herrschen,
nicht sollen schlechte Herrscher
uns beherrschen.
(Y. 48,5)

EINLEITUNG

Die vorliegende Untersuchung fußt auf einer Studie, die im Juli 1986 der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn als Magisterarbeit mit dem Titel "Die Legitimation des Herrschaftsanspruches bei den Achämeniden" vorgelegt wurde. Die im Rahmen dieser Magisterarbeit vorgenommene Sammlung und Auswertung von Quellen zur Königsideologie und Religionsgeschichte der Achämenidenzeit führte damals zu dem Ergebnis, daß eine dreifache Argumentationsstrategie,

1) die Berufung auf die Tradition,
2) die Berufung auf den Gott Ahuramazdā und
3) die Berufung auf die eigenen guten Taten,

der Stützung des Herrschaftsanspruchs der achämenidischen Könige diente und diese als Garanten eines weltumspannenden Friedensreiches proklamierte.

Über diese erste Bestandsaufnahme hinaus lassen sich jedoch in einer weiterführenden Untersuchung, die die achämenidische Königslegitimation im Kontext der für altorientalische Kulturen erkennbaren Begründungsstrukturen königlicher Machtansprüche vergleichend thematisiert, sehr viel differenziertere Daten erheben und dadurch auch ein modifiziertes Schema der Legitimationsargumente gewinnen.

So sollen in einem ersten Schritt die methodologischen Rahmenbedingungen einer Analyse altorientalischer Legitimationsstrukturen, die sich z. T. erheblich von denen neuzeitlicher Gesellschaften unterscheiden, abgesteckt und anhand der Texte der Hofpropaganda altorientalischer Herrscherhäuser eine Systematik der zur Rechtfertigung des Herrschaftsanspruchs angeführten Argumente zusammengestellt werden, die es erlaubt, die spezifische Eigenart der Königslegitimation einzelner Dynastien oder Herrscher im Vergleich zu einer möglichen "maximalen" Legitimationsstrategie zu ermitteln.

Diese Systematik der Legitimationsargumente soll dann in einem zweiten Schritt die methodische Grundlage für die Analyse der Königslegitimation bei den Achämeniden bilden. Dabei werden als Quellen hauptsächlich die auf Altpersisch verfaßten Königsinschriften ausgewertet, die den achämenidischen Herrschaftsanspruch und die zu seiner Rechtfertigung angeführten Argumente authentisch widerspiegeln. Ein wichtiges Kriterium, um den aus den Inschriften gewonnenen Befund zu verifizieren, bilden Darstellungen der achämenidischen Hofkunst, die den vom Großkönig erhobenen Anspruch und dessen Legitimation symbolisieren und illustrieren. Wertvolle Informationen lassen sich jedoch auch den auf Elamisch verfaßten Verwaltungstäfelchen aus Persepolis und den Berichten griechischsprachiger Autoren entnehmen. Für ein angemessenes Verständnis und für die Beschreibung des weltanschaulichen Hintergrundes der achämenidischen Königsideologie sind schließlich vor allem die zum größten Teil sehr viel älteren (gāthisch-)avestischen Traditionen von Bedeutung.

Die Umschrift der zitierten Quellentexte hält sich im wesentlichen an die in iranistischen Standardeditionen vorgeschlagenen Transkriptionsregeln. Bei altpersischen oder avestischen Begriffen, die außerhalb von Textzitaten angeführt werden, wird in der Umschrift kenntlich gemacht, ob im jeweiligen Fall das Lexem (z. B. ap. 'daiva-') oder das Semantem (z. B. 'daivā') angesprochen ist.

Den unterschiedlichen Formen des Gottesnamens ('ahura mazdā' im Avesta und 'Auramazdā' in den altpersischen Inschriften) wird auch außerhalb von Zitaten durch die differenzierende Schreibweise "Ahura Mazdā" bzw. "Ahuramazdā" entsprochen.

I. DIE STRUKTUR DER HERRSCHERLEGITIMATION IM ALTEN ORIENT

A. 'LEGITIMATION' - EINE METHODOLOGISCHE KLARSTELLUNG

'vašnā Auramazdāha' - "nach dem Willen Ahuramazdās" lautet eine der gebräuchlichsten Wendungen in den auf Altpersisch verfaßten Inschriften der Achämenidenkönige. "Nach dem Willen Ahuramazdās" nennt sich Dareios König über sein Land,[1] und 'vašnā Auramazdāha' sind alle seine Unternehmungen von Erfolg gekrönt.[2] Mit 'vašnā Auramazdāha' ist in den altpersischen Inschriften formelhaft die göttliche Erwählung und Auszeichnung des Großkönigs zum Ausdruck gebracht. Die Rechtmäßigkeit des königlichen Herrschaftsanspruchs wird also im Rekurs auf religiöse Kategorien ausgewiesen.

Diese religiöse Legitimation politischer Macht ist hauptsächlich von einer stark an dem von Max Weber entwickelten Legitimitätsbegriff[3] orientierten religionssoziologischen Forschung als Topos der Königsideologie des gesamten Alten Orients erkannt und herausgestellt worden.[4]

Doch ist gerade der Leitbegriff dieser Untersuchung 'Legitimität/Legitimation' - nicht zuletzt in Rezeption und Auseinandersetzung mit der Weberschen Unterscheidung von drei reinen Typen legitimer Herrschaft[5] - zu ei-

---

[1] Vgl. DB I 11f.: "θātiy Dāravayauš xšāyaθiya vašnā Auramazdāha adam xšāyaθiya amiy Auramazdā xšaçam manā frābara - Es verkündet Dareios, der König: Nach dem Willen Ahuramazdās bin ich König, Ahuramazdā gab mir das Reich zu eigen.", DB I 26: "vašnā Auramazdāha ima xšaçam dārayāmiy - Nach dem Willen Ahuramazdās habe ich dieses Reich zu eigen.", DB I 59ff.: "vašnā Auramazdāha adam xšāyaθiya abavam Auramazdā xšaçam manā frābara - Nach dem Willen Ahuramazdās wurde ich König. Ahuramazdā gab mir das Reich zu eigen." sowie eine Vielzahl weiterer Belege; altpersischer Text nach Kent, Old Persian 117f.

[2] So z. B. DSf 19ff.: "Auramazdāmaiy upastām abara tayamaiy framātam cartanaiy ava ucāramaiy akunauš taya adam akunavam visam vašnā Auramazdāha akunavam - Ahuramazdā brachte mir Hilfe. Was von mir zu tun befohlen wurde, ließ jener für mich glücken. Alles, was ich tat, tat ich nach dem Willen Ahuramazdās.", altpersischer Text nach Kent, Old Persian 142; zur Rekonstruktion der Stelle vgl. bereits ebd. 143 sowie neuerdings Steve, Inscriptions des Achéménides à Suse (suite) 146 und Steve, Nouveaux mélanges épigraphiques 69.

[3] Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft 122ff.

[4] Summarisch ist dieser Standpunkt bei Kehrer, Einführung in die Religionssoziologie 78, zusammengefaßt: " ... so steht ... außer Zweifel, daß die altorientalischen Herrscher ihre Herrschaft in einem erheblichen Maße religiös legitimierten und sich sehr häufig in explizite Beziehungen zu einem Gott setzten ..."

[5] Herrschaft mit Legitimitätsgeltung primär rationalen (legalen), traditionalen und charismatischen Charakters, vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft 124ff. (s. auch den erst posthum veröffentlichten, zusammenfassenden Aufsatz Webers: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft 106ff., mit z. T. gleichem Wortlaut).

nem Schlüsselwort der modernen sozio-politischen Debatte geworden, in der das Ringen um eine Bewältigung der sog. 'Legitimationskrise'[6] politischer Systeme zu einer lebhaften und "unter ideologischen und 'ideologiekritischen' Vorzeichen"[7] stehenden Auseinandersetzung geführt hat.[8] So wird von einem sich als "juristische Staatslehre"[9] verstehenden Ansatz aus an dem vermeintlich psychologistisch reduzierten Legitimitätsbegriff Webers Kritik geübt, der "alle ethischen Momente, alle tieferen in Wertsetzungen liegenden Begründungen politischer Legitimität"[10] beiseite lasse, und dieser Sicht ein in rechtlicher Anerkennung fußendes und in einem Werterekurs verankertes Legitimitätsverständnis entgegengesetzt.[11] Von diesem Ansatz auf der einen Seite reicht das Meinungsspektrum bis zu einer linksideologischen Position, derzu-

---

Zur Frage, inwieweit die von Weber beschriebenen drei Typen legitimer Herrschaft, die einer historischen Analyse nur standhalten, wenn man ihre Mischung grundsätzlich schon voraussetzt, dadurch ihren Kategorisierungswert bereits verlieren, vgl. Dahrendorf, Macht und Herrschaft 570; Weber war sich jedenfalls selber bereits über den Mischcharakter der Herrschaftstypen im klaren, vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft 124.
Eine andere Stoßrichtung der Auseinandersetzung mit Webers Theorie fragt nach der soziologischen Verortung von Legitimitätsstrukturen in modernen Gesellschaftssystemen und zielt auf eine Kritik der Herleitung von Legitimität aus dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen, womit zwar Legitimität schaffende soziale Prozesse, nicht aber deren gesellschaftsstrukturelle Bedingungen benannt seien, so Luhmann, Legitimation durch Verfahren 28f., bes. 29 Anm. 5, vgl. auch Winckelmann, Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie 44, der im Anschluß an Guglielmo Ferrero zwischen theoretischer Herrschaftsrechtfertigung und faktischer Legitimierung durch die Anerkennung seitens der Untertanen unterscheidet; mit ähnlicher Kritik Sternberger, Legitimacy 247, anders dagegen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus 137f.- Die hier angesprochenen und z. T. äußerst komplexen Fragen sollen und können in diesem Zusammenhang nicht beantwortet werden, sie werfen jedoch Licht auf die von eben dieser modernen Diskussion geprägte Genese des Begriffsfeldes 'Legitimität/Legitimation'.

[6] Zum Begriff vgl. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus 68f. u. 96ff., Luhmann, Selbstlegitimation des Staates 65 Anm. 1 sowie Adams/Mikelson, Legitimation 501; zur notwendig mit einem allgemeinen Werte- und Normenpluralismus einhergehenden Legitimationsschwäche von Gesellschaften vgl. Höffe, Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft? 413.

[7] Luhmann, Selbstlegitimation des Staates 65.

[8] Zu der z. B. zwischen Habermas und Luhmann geführten Debatte vgl. die ausdrückliche Stellungnahme bei Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus 138f.

[9] Vgl. Scheuner, Die Legitimationsgrundlage des modernen Staates 1 und 3.

[10] Ebd. 4.

[11] Vgl. ebd. 8: "Die Legitimität des Staates ist vor allem eine rechtliche Kategorie." und 10: "Legitimität ist also nicht bloßes äußeres Faktum, eine psychologische Neigung zum Gehorsam, sondern beruht auf der Begründung eines konkreten Staatsregimes auf tieferen, in der Zeitepoche und damit in der Bevölkerung anerkannten Werten."- Zum Gedanken vgl. auch von der Gablentz, Religiöse Legitimation politischer Macht 166.

folge die derzeit beobachtbare Legitimationskrise als notwendige Folge spätkapitalistischer Gesellschaftsstrukturen, nämlich "einer wie immer latent gehaltenen Klassenstruktur", die "in letzter Instanz Ursache des Legitimationsdefizits" sei,[12] interpretiert wird.

Zu entscheiden, wo zwischen staatstheoretischem Rechts- und Werterekurs oder an marxistischer Theorie orientierter Kritik überkommener Klassenstrukturen das beste Erklärungs- oder Lösungsmodell für die Situation moderner Staatsgebilde anzusiedeln ist, gehört nicht in den Rahmen dieser Untersuchung eines Falles altorientalischer Herrscherlegitimation. Doch zu beobachten, daß durch diese stark polarisierte Debatte der letzten Jahrzehnte der Begriff 'Legitimation' zu einem 'umbrella-term' für verschiedenste disparate Konnotationen wurde, ist wichtig, um das hermeneutische Vorverständnis früherer Untersuchungen - und nicht zuletzt auch der eigenen - angesichts eines Forschungsgegenstandes zu klären, der ein von dem für die moderne Diskussion charakteristischen Bedeutungsspektrum deutlich abweichendes Verständnis des Legitimationsbegriffes erforderlich macht.

Das hängt u. a. damit zusammen, daß sich auch die Struktur politischer Systeme seit der Neuzeit verändert hat. So hat vor allen Dingen die Ausbildung einer politischen Parteienlandschaft dazu beigetragen, daß das zweistellige Schema politischer "Binnendifferenzierung" von Herrschenden und Beherrschten durch die dreistellige Ausdifferenzierung von "*Politik, Verwaltung* und *Publikum*"[13] ersetzt wurde, was den Wandel von ursprünglich linearen zu kreisförmigen Machtstrukturen nach sich zog.[14] Ob dadurch allerdings eine Situation entstanden ist, die es gestattet, von so völlig veränderten Voraussetzungen der Legitimationskonzepte auszugehen, daß moderne Staatsgebilde aufgrund ihrer Komplexität nur noch als selbstreferentielle Systeme gedacht werden können,[15] ist für unseren Zusammenhang - trotz der Brisanz der Frage für die aktuelle Debatte - weniger entscheidend als die historische Beobachtung, daß die veränderte gesellschaftspolitische Situation der Neuzeit auch einen Prozeß der Hinterfragung der Letztbegründung der gegebenen Gesellschaftsstrukturen einleitete: die das europäische Mittelalter unhinterfragt bestimmende, ausschließliche Herleitung der Herrschaftslegitimation von Gott war problematisch geworden.[16] In der Folgezeit wurde - und wird

[12] Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus 103.

[13] Luhmann, Selbstlegitimation des Staates 72.

[14] Vgl. ebd. 72ff.

[15] So ebd. 71f. und 79.

[16] Vgl. dazu ebd. 66ff.; anders Scheuner, Die Legitimationsgrundlage des modernen Staates 10, der diesen Prozeß, der mit der Säkularisierung des Denkens Ende des 17. Jahrhunderts einsetze, als Wertsetzungswandel von einer theologischen Begründung des Staates im göttlichen Weltsystem bis zur "Übereinstimmung politischer Herrschaft mit der Selbstbestimmung der Individuen und Völker" interpretiert.- Vgl. hierzu Pannenberg, Civil Religion 69, der

bis heute[17] - die religiös fundierte Legitimationsbegründung von Machtstrukturen von einem religionskritischen Standpunkt aus ebenso heftig attackiert wie umgekehrt in staatsrechtlichen Ansätzen verteidigt.[18]

Die Entwicklung des Legitimationsbegriffs ist also wesentlich von einer sich dem neuzeitlichen, europäischen Denken stellenden Frage inspiriert. Dies ist nur deshalb von hermeneutischem Interesse, weil die politische Struktur altorientalischer Staaten von der moderner Staatsformen grundlegend verschieden ist und eine unmittelbare Übertragbarkeit heutigen Legitimationsverständnisses auf vorneuzeitliche Verhältnisse nicht ohne weiteres gewährleistet ist.

Ein klares Differenzierungskriterium läßt sich bereits aus dem Gebrauch des modernen Schlüsselwortes 'Legitimationskrise' gewinnen: Legitimationskrisen sind immer Krisen politischer Systeme.[19] Demgegenüber ist für den Alten Orient festzuhalten, daß die politische Ordnung, die Institution des Königtums, grundsätzlich nicht zur Disposition stand, sondern fraglos anerkannt wurde.[20] Für den Iran zeigt sich das nicht nur an der Jahrhunderte un-

---

die Notwendigkeit einer Verankerung von Rechtssystem *und* politischer Herrschaft in einer "aller menschlichen Willkür vorgegebene[n] Instanz" betont.

[17] Zur ideologisch polarisierten Legitimationsdebatte s. o. S. 4f.

[18] So z. B. bei von der Gablentz, Religiöse Legitimation politischer Macht 166: "In Lippmanns Sprache: daß es einen Himmel gibt, der Mandate verleiht. Wer sich um das Gemeinwohl bemüht, muß eine dem menschlichen Handeln vorgegebene Weltordnung anerkennen. ... Legitimität setzt die Vorstellung von einer übergreifenden Weltordnung voraus, an der sich das Gemeinwesen ausrichten kann, durch deren Anerkennung es erst zu einem Gemeinwesen integriert wird."
Angesichts solcher Stellungnahmen relativiert sich m. E. Hermann Lübbes Diagnose von der "mangelnde[n] Prominenz des Religionsthemas in der Legitimations- und Regierbarkeitskrisenliteratur". Weder kann von einer "fortgeschrittene[n] Indifferenz des religiösen Faktors für die Erhaltungsfähigkeit säkularer politischer Systeme" die Rede sein, einer Möglichkeit, für die allerdings auch Lübbe nicht votiert, noch auch davon, daß der "Faktor" Religion derzeit fraglos bewirke, "was man allenfalls von ihm erwarten darf", so Lübbe, Staat und Zivilreligion 206. Gerade die Vehemenz, mit der für ein religiös fundiertes Legitimationsverständnis eingetreten wird, zeigt, wie sehr die scheinbare Fraglosigkeit als längst nicht mehr selbstverständlich empfunden wird.

[19] Vgl. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus 68ff., bes. 71.

[20] Nur in Israel gab es nachhaltigen Widerstand gegen das Königtum, sogar im Sinne einer radikalen Institutionenkritik, die das Königtum als sinnlos und gegen den göttlichen Willen gerichtet deklarierte, vgl. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 1ff.; ihrer Tendenz nach stark antikönigliche Passagen sind vor allem Ri 8,22f., Ri 9,8-15 und 1 Sam 8,11-17, vgl. zur Diskussion dieser Texte Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 42ff., 19ff. und 66ff.- Wichtig für das Verständnis der Ausnahmesituation Israels ist dabei die Beobachtung, daß sich das Königtum überhaupt erst angesichts der existentiellen politisch-militärischen Bedrohung durch die Philister als staatliche Zentralmacht etablieren konnte, vgl. dazu ebd. 212ff. sowie neuerdings Moenikes, Messianismus im Alten Testament 290; ausführlich zur Königtumsproblematik in Israel s. u. S. 28ff.

gebrochen überdauernden Tradition dieser Staatsform, sondern findet gerade in Krisensituationen eine - vielleicht noch deutlichere - Bestätigung, da selbst bei Machtwechseln nicht das politische System, sondern einzig die Person des Machthabers diesem Wechsel unterlag.

Zwar ist das erste Regierungsjahr des achämenidischen Großkönigs Dareios I., das von existentiellen Kämpfen um die Gewinnung bzw. Erhaltung der Macht gekennzeichnet war, deshalb ganz treffend als das 'Krisenjahr' seiner Herrschaft angesehen worden,[21] es stand bei dieser Krise aber nicht die Legitimation des politischen Systems, sondern der Ausweis der Rechtmäßigkeit der Herrschaft des Dareios in Frage.

Wie ein roter Faden läßt sich für die Geschichte des vorislamischen Irans aufzeigen, daß alle gegen die königliche Macht gerichteten Angriffe nicht das Königtum als Institution, sondern immer die Person des Machthabers (resp. die Art seiner Amtsführung) betrafen. So hat der von Dareios in der Behistun-Inschrift als unrechtmäßiger Usurpator charakterisierte 'Magier' Gaumāta[22] nach dem übereinstimmenden Ausweis der historischen Quellen[23] den Anspruch auf die Königswürde erhoben. Ähnlich suchte noch in der späten Sasanidenzeit der Usurpator Bahrām Chōbin seinen Machtanspruch nicht dadurch zu rechtfertigen, daß er für ein (durch ihn vertretenes) besseres Königtum oder gar eine andere Staatsform plädierte, sondern indem er seinem Gegner Khusrau II. bestimmte, diesen als Machthaber auszeichnende Legitimationsmomente ab- und sich selber zusprach.[24] Nicht einmal die weitreichenden Reformen der mazdakitischen Bewegung scheinen die Institution des Königtums im Iran auch nur im Ansatz in Frage gestellt zu haben.[25]

Während also in der Debatte um neuzeitliche Staatsgebilde neben dem grundsätzlichen Problem der Notwendigkeit der Begründung von Staat über-

---

[21] Frye, Die Perser 151, faßt die gesamte Zeit der Thronwirren nach dem Tod des Kambyses unter die Rubrik "Krise des Reiches".

[22] Zu den Schwierigkeiten der historischen Analyse der Kambysesnachfolge bis hin zum Usurpationsproblem s. u. S. 144ff.

[23] Die Aussage des Dareios DB I 47f.: "hauv xšāyaθiya abava - Er wurde König." (altpersischer Text nach Kent, Old Persian 117) wird durch Herodot, Historien 3,61 und 67 bestätigt.

[24] Nach Firdausīs Schilderung (Shāh-nāma 2695, 2701) argumentiert Bahrām Chōbin für die alleinige Rechtmäßigkeit eines arsakidischen Herrschaftsanspruchs; zur Frage nach der Historizität dieses Arguments vgl. Yarshater, Iranian National History 474.

[25] Vermutlich im Jahr 499 n. Chr. gelang es dem sasanidischen König Kavād mit Hilfe der Hephthaliten und einiger zum Mazdakismus konvertierter Adliger, seinen wenige Jahre zuvor an seinen Bruder verlorenen Thron zurückzugewinnen; zu den Quellenbelegen vgl. Yarshater, Mazdakism 1021.

haupt[26] die Frage nach der besten Staatsverfassung und damit nach der Legitimität einzelner politischer Systeme thematisiert wird,[27] muß bei der Analyse der politischen Verhältnisse im achämenidischen Iran berücksichtigt werden, daß sich für diesen neuzeitlichen Problemhorizont keinerlei Entsprechung im politischen Denken des gesamten Alten Orients[28] findet. Das Königtum als Staatsform bleibt hier gedanklich unproblematisiert und unangetastet. Die Perspektive des Legitimationsanspruchs ist vom politischen System auf den Amtsträger verschoben. Dieser weist die Rechtmäßigkeit seines Herrschaftsanspruchs aus, indem er auf Schemata göttlicher Erwählung[29] seiner Person zum Machthaber rekurriert und gleichzeitig auf der verbindlichen Tradition des als Institution fest anerkannten Königtums fußt.

Die 'Legitimationskrise' des Alten Orients ist also nicht die Krise einer durch Werterelativierung in Frage gestellten Ordnungsstruktur, sondern die Rechtfertigungskrise individueller Herrscher, die sich auf der Grundlage des allgemein anerkannten, religiös fundamentierten Werte- und Ordnungssystems als rechte und einzig berufene Könige auszuweisen bemühten. Insofern soll auch im Folgenden nicht von '*Herrschafts*legitimation', sondern genauer von '*Herrscher*legitimation' in altorientalischen Kulturen die Rede sein.

Die Stabilität der theoretischen Grundlagen des altorientalischen Gesellschaftssystems ist insofern ein bemerkenswerter Befund, als bereits für die griechische Antike zu beobachten ist, wie durch die sophistische Kritik eine grundsätzliche Diskussion der Setzung bzw. Herleitung von festen Werten und Normen aufbrach, von der eine nachhaltige Wirkung auch auf die Debatte der Verfassungsfrage ausging.[30] Das religionskritische Argument des Kritias von der die Moral legitimierenden Funktion der Religion[31] hat nicht

---

[26] Vgl. dazu z. B. Höffe, Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln: ein Dilemma der natürlichen Gerechtigkeit 62ff. sowie Höffe, Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft? 404ff., bes. 411f.

[27] Vgl. Scheuner, Die Legitimationsgrundlage des modernen Staates 4.

[28] Zur Ausnahmestellung Israels s. o. S. 6 Anm. 20.

[29] Ausführlich dazu vor allem u. S. 45ff. und 196ff.

[30] Vgl. dazu Platons Entwurf eines idealen Staates in seinem Dialog Politeia (vgl. auch den 7. Brief), die Ratschläge zur Verbesserung der (bestehenden) zweitbesten Staatsform in seinem Alterswerk Nomoi sowie die Einteilung der Staatsverfassungen in der Politik des Aristoteles.- Bei Herodot (Historien 3,80-82) findet sich eine Dareios I. in den Mund gelegte Abwägung der unterschiedlichen Staatsformen, dazu ausführlich u. S. 158ff.

[31] Fragment 25 (Sisyphos, Satyrspiel), 9-15: "ἔπειτ' ἐπειδὴ τάμφανῆ μὲν οἱ νόμοι ἀπεῖργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίαι, λάθραι δ' ἔπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ <πρῶτον> πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ [γνῶσαι] <θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθραι πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσι <τι>. - Da, als die Gesetze sie [= die Menschen, G.A.] daran hinderten, offen Gewalttaten zu verüben, sie aber insgeheim (solche) begingen, da scheint mir <erstmals> ein schlauer und einsichtiger Mann den Sterblichen die Furcht <vor den Göttern> erfunden zu haben, damit es selbst dann

nur in der Antike Schule gemacht,[32] sondern wurde auch von der neuzeitlichen Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts aufgegriffen und über die These, religiöse Vorstellungen seien aus klerikalem Machtinteresse für die Legitimation bestehender Herrschaftsverhältnisse instrumentalisiert worden,[33] im Rahmen eines politischen Emanzipationsprozesses als Spitze gegen die etablierte Herrschaft gewendet.[34]

Im Anschluß an Ludwig Feuerbachs These, nach der sich der Gottesbegriff als eine Projektion des Menschen erklärt, der seine Kräfte, Eigenschaften und Wesensbestimmungen außerhalb seiner selbst setze und so Gott nach seinem Bilde schaffe,[35] tritt in den letzten Jahrzehnten Ernst Topitsch von einer dem kritischen Rationalismus nahestehenden Position aus vehement für ein Modell soziomorpher Analogien[36] ein, demzufolge seit den frühen Hochkulturen im Rahmen einer "Politisierung des Kosmos"[37] die Projektion besonders von Elementen der Hierarchie bestehender Herrschaftsordnungen in die Dimensionen des Universums[38] stattgefunden habe. Aus der Rückbindung an ein solchermaßen erst produziertes Weltbild gewinne sich daraufhin ganz automatisch die religiöse Legitimation und Sanktionierung der vorgegebenen Herrschaftsverhältnisse:

> "Der König als Herrscher, Gesetzgeber und Richter sowie die Hierarchien der Würdenträger, Offiziere und Beamten werden ebenso in den Sternenhimmel wie in das Reich der Abgeschiedenen projiziert, und die Rückspiegelung dieser Projektionen auf die irdischen Macht- und Herrschaftsverhältnisse bedeutet deren zusätzliche Stabilisierung und Legitimierung ..."[39]

---

eine Abschreckung für die Bösen gebe, wenn sie insgeheim <etwas> täten, sprächen oder dächten.", griechischer Text nach Diels/Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker II 387.

32 Vgl. Zinser, Religionskritik 312f. und Gladigow, Macht und Religion 9f.

33 Vor allem bei d'Holbach; vgl. dazu Gladigow, Macht und Religion 8f. und Zinser, Religionskritik 314f.

34 Vgl. Gladigow, Macht und Religion 2.

35 Vgl. z. B. Feuerbach, Das Wesen des Christentums 52f., 72ff. und 120f.

36 Den Grundgedanken für dieses Modell findet Topitsch bereits bei Feuerbach vorgezeichnet, vgl. dazu Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik 274f.

37 Den Ausdruck hat Topitsch von Otto Franke, Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen 15, übernommen, vgl. dazu Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik 33 Anm. 1.

38 Vgl. Topitsch, Erkenntnis und Illusion 10: "Auf diese Weise erscheint dann etwa das Universum als gesellschaftliches Gebilde ..."

39 Ebd. 74.

Für Topitsch reduziert sich damit die Bedeutung von Religion auf ihre funktionale Bestimmung als Legitimationsressource in der Hand von Machtsystemen:

> "Eine solche politische Theologie oder Kosmologie bildet eine von der Staatsmacht gestützte und diese ihrerseits stützende Herrschaftsideologie, ja Staatsordnung und Weltordnung werden zu einem einzigen universalen Führungssystem verschmolzen."[40]

Nun läßt sich aber aus der empirischen Beobachtung der legitimierenden Funktion von Religion kein zwingendes Argument dagegen erheben, daß nicht auch die Herrschenden als die (angenommenen) tatsächlichen Nutznießer dieses Systemstabilisierungsprozesses Anhänger der sie tragenden Religion sein können.[41] Zumindest unterschwellig impliziert jedoch das religionskritische Argument eine rein opportunistische Verhaltensstruktur der Herrschenden.[42]

Aus der Verifizierbarkeit der legitimationsstiftenden Funktion von Religion in alten Kulturen läßt sich jedoch nicht mit Zwangsläufigkeit ableiten, daß die dadurch Begünstigten den legitimationsschaffenden Mechanismus durchschaut hätten und ihn sich und ihren Machtinteressen - ohne jede eigene Bindung an diese Weltanschauung und aus einer agnostischen oder zynischen Haltung heraus - bewußt zunutze machten.

Die Einheit von Religion und Gesellschaft ist erst aus heutiger Perspektive ein "Sonderfall", der hauptsächlich an altorientalischen Hochkulturen ab-

---

[40] Ebd. 75.- Erst die ausschließliche Rückbindung der "von den Religionen und Mythen vorgestellten Grundwirklichkeit in ihrem (gegenüber anderen Objektbereichen einzigartigen) Realitätscharakter" an den Menschen führt dazu, "Religion und mythisches Denken nur als Ergebnis eines Legitimationsprozesses" zu fassen, vgl. die Analyse bei Hoheisel, Religion: ein Legitimationsmechanismus? 616.
Ein derartiger Religionsbegriff ist jedoch reduktiv; vgl. dazu neuerdings Kasper, Religion und Gesellschaft aus theologischer Sicht 176: "Religion läßt sich also weder auf ihre persönliche Sinn- und Trostfunktion noch auf ihre politische Funktion reduzieren, sei es, daß man die letztere als ideologische Legitimation und Sanktion der bestehenden Ordnung oder als utopisch motivierte Revolution versteht." sowie andere Beiträge des die Aufmerksamkeit von der Funktion der Religion für die Gesellschaft auf "Die religiöse Dimension der Gesellschaft" lenkenden (gleichnamigen) Sammelbandes von Peter Koslowski.

[41] Zu den Sinnzusammenhang stiftenden Plausibilitätsstrukturen vorneuzeitlicher Gesellschaften vgl. z. B. Berger, Auf den Spuren der Engel 64: "Jahrtausendelang haben die Menschen geglaubt, ihre jeweilige Gesellschaftsordnung entspräche in irgendeiner Weise einer göttlichen Weltordnung, welche die menschlichen Ordnungsweisen stützt und zugleich rechtfertigt."

[42] Explizite bei d'Holbach, vgl. Gladigow, Macht und Religion 8. Der Gedanke ist aber auch bei Topitsch greifbar, vgl. Aussagen wie die folgende in Erkenntnis und Illusion 14: "Darum stützten und stützen sich nach wie vor einflußreiche soziale Gruppen auf Ideologien, die noch völlig von jenen älteren Vorstellungsbeständen abhängig sind."

lesbar wird; dem Denken dieser Kulturen, das von als universal und numinos begriffenen Ordnungskonzeptionen bestimmt wurde, war die dem modernen Menschen offenbar so selbstverständliche Differenzierung von religiöser Gemeinschaft und weltlicher Gesellschaft grundsätzlich fremd.[43]

Sucht Topitsch den Ausgangspunkt beim Menschen anzusetzen, "wie er ist und immer war und sein wird",[44] so bedeutet dies also noch keine Versicherung einer objektiven Methode, sondern allenfalls die Vergewisserung der Perspektivität menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Topitschs religionskritische Argumentation läßt damit das schwierige hermeneutische Problem unreflektiert,[45] wie angesichts eines über Jahrhunderte sich verändernden Problemhorizonts Aussagen über die Verhältnisse einer Zeit mit einem offenbar völlig anders gearteten Problembewußtsein aus heutiger Perspektive überhaupt getroffen werden können.[46] Es kann also nicht damit getan sein, Ana-

[43] Vgl. Lanczkowski, Religion und Gesellschaft in religionswissenschaftlicher Sicht 161 sowie die dazu gehörende "Diskussion über Religion und Gesellschaft in religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht" 180. Für das von Lanczkowski herangezogene Beispiel Ägypten bestätigt diesen Gedanken Bergman, Zum "Mythos vom Staat" im Alten Ägypten 80.

[44] So Topitsch, Erkenntnis und Illusion 9 in Anlehnung an Jacob Burckhardt.

[45] Zu der Unmöglichkeit einer voraussetzungslosen und vorverständnisfreien Erkenntnis vgl. (im Anschluß an Bollnow und Feyerabend) neuerdings Gantke, Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft 45ff. und 169ff.; wichtig ist dabei die Einsicht, daß die Einbeziehung der eigenen Verstehensperspektive gerade nicht den Verlust der Wissenschaftlichkeit nach sich ziehen muß: "Im Unterschied zur ahistorischen Szientistik ist es die Aufgabe der historisch orientierten Hermeneutik, die unbewußt leitenden Vorverständnisse nachträglich ins Bewußtsein zu heben. Natürlich bleibt bei diesem Versuch einer nachträglichen Ausdrücklichmachung des zuvor immer schon leitenden Vorverständnisses ein letztlich nicht völlig aufklärbarer Rest. Doch muß hier wieder gesehen werden, daß es der Hermeneutik trotz der Anerkennung von Unergründlichem nicht um weniger, sondern um mehr A u f k l ä r u n g geht.", ebd. 37 (Hervorhebungen im Original); zur Problematik vgl. auch Klimkeit, Der leidende Gerechte in der Religionsgeschichte 164 sowie allgemein zur Bedeutung leitender Vorverständnisse für den Verstehensprozeß Gadamer, Wahrheit und Methode 253ff. und 515f.

[46] Zur Kritik an der rationalistisch-szientistisch orientierten Argumentationsweise Topitschs vgl. bereits Gantke, Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft 480 Anm. 57: "Was ist mit dem schwierigen Problem der Überwindung des Zeitenabstandes, das der Hermeneutik so viel Kummer bereitet? Kann die szientistische Bewußtseinshaltung wirklich alle alten und fremden Bewußtseinshaltungen so total durchschauen und entlarven? Und das Wichtigste: Soll man wirklich glauben, daß die einzige nichtillusionäre Denkform die modern-szientistische ist? Ein neuer Mythos?"
Zur Problematik vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode 279ff., bes. 283: "Die Naivität des sogenannten Historismus besteht darin, daß er ... im Vertrauen auf die Methodik seines Verfahrens seine eigene Geschichtlichkeit vergißt. Hier muß von einem schlecht verstandenen historischen Denken an ein besser zu verstehendes appelliert werden. Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken. Nur dann wird es nicht dem Phantom eines historischen Objektes nachjagen, das Gegenstand fortschreitender Forschung ist, sondern wird in dem Objekt das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen lernen."

lysen neuzeitlicher Verhältnisse, die immer auch schon vorverständnisgeleitet sind[47] und deshalb sowohl in ihren Ergebnissen umstritten wie von ihrer Methodik her angefochten sind, zum Ausgangspunkt für Untersuchungen alter Kulturen zu nehmen. Gerade der Vergleich des neuzeitlichen mit dem altorientalischen Legitimationsverständnis hat gezeigt, daß ein solcher Modelltransfer nur zu vorschnellen Ergebnissen [über '*Herrschafts*legitimation'] führen kann, die jedoch die damals eigentlich virulente Frage [der '*Herrscher*legitimation'] verfehlen.

So resultiert auch Topitschs These von der "Politisierung des Kosmos" mit rückwirkender religiöser Sanktionierung und Legitimierung des politischen Systems in alten Hochkulturen aus einer Übertragung des modernen Legitimationsverständnisses auf vorneuzeitliche Verhältnisse. Die Beurteilung der Ergebnisse seiner Untersuchung ist deshalb so diffizil, weil Topitsch das Phänomen soziomorpher Projektion ebenso richtig wie den Zusammenhang zwischen religiöser Grundlegung der staatstragenden Weltanschauung und der daraus resultierenden faktischen Systemstabilisierung hervorhebt. Diese Ansicht übersieht vor allen Dingen, daß im Alten Orient keinerlei Erschütterung des das Weltbild - und damit auch die Königsideologie - fundierenden religiösen Wertesystems zu beobachten ist,[48] mithin für die (etwa einem Agnostiker zu unterstellende) rein opportunistische Ausnutzung der systemlegitimierenden Funktion von Religion offenbar weder Problemhorizont noch Handlungsbedarf bestanden.

Er schießt dabei jedoch über sein Ziel hinaus, wenn er impliziert, daß dieses Schema religiöser Legitimation eines politischen Systems von klugen Machthabern als Instrument zur Absicherung ihrer Machtfülle eingesetzt worden sein müsse. Vielmehr lassen sich deutliche Beispiele dafür anführen, daß iranische Könige aus offensichtlich religiösen Motiven politisch agierten. So läßt sich etwa die dem Griechen Herodot so unverständlich erscheinende

---

[47] So z. B. die stark ideologisch gefärbte Debatte um den Legitimationsbegriff, s. o. S. 4ff.; vgl. aber auch den bei Topitsch aus einem szientistischen Wissenschaftsverständnis resultierenden Absolutheitsanspruch der empirisch-rationalen Erkenntnis, allein taugliches Instrument zur unabdingbar notwendigen Weltverbesserung zu sein, dazu Topitsch, Erkenntnis und Illusion 15: "Wahrscheinlich konnten und können solche Widerstände nur in einer Gesellschaft überwunden werden, die weitgehend durch die Verselbständigung des Erkennens und seiner praktischen Anwendung im Rahmen der wissenschaftlich-industriellen Revolution geprägt ist. Wohl nur in Wechselwirkung mit den sozialen Veränderungen, die es zumindest teilweise ermöglicht oder bewirkt hat, ist das wissenschaftliche Denken fähig, sich endgültig aus der Abhängigkeit von archaischen Formen der Weltanschauung zu lösen und diese darüber hinaus zum Gegenstand kritischer Analyse zu machen."

[48] Im Gegensatz zur sophistischen Religionskritik im antiken Griechenland und den antiköniglichen Strömungen in Israel, s. bereits o. S. 6 Anm. 20 und 8f.

Auspeitschung des Hellesponts durch den Achämeniden Xerxes I. als eine durchaus sinnvolle Maßnahme verstehen, wenn man dem Befehl des Xerxes ein zoroastrisches Weltbild zugrunde legt.[49]

Noch in sasanidischer Zeit gehen die Versuche einzelner Herrscher (wie Kavād I. und Hormizd IV.), die Privilegien des Adels und des hohen Klerus aus sozialen Motiven zu beschneiden, immer mit religionspolitischen Auseinandersetzungen Hand in Hand. Eine tolerante Politik gegenüber fremdartigen Bekenntnissen stieß bei der zoroastrischen Geistlichkeit auf ebensolche Ablehnung wie soziale Ambitionen der Aristokratie ihre Pfründe zu gefährden schienen. Alle diese Herrscher gefährdeten oder verloren auf diese Weise durch Adelsrevolten ihren Thron. Religionspolitische Toleranz und Offenheit können also keineswegs als für die Machterhaltung opportune Tugenden eines sasanidischen Königs angesehen werden.[50]

Für die vorliegende Untersuchung sind diese Vorüberlegungen zur methodischen Erschließung der Legitimationsproblematik im Alten Orient und die Richtigstellung der Perspektivenverzerrung bei einer vorschnellen Annäherung an die von Topitsch entwickelte Theorie deshalb so wichtig, weil die Thesen Topitschs in einer 1977 in Berlin unter dem nicht ganz präzisen Titel "König und Kosmos. Studien zur Frage kosmologischer Herrscherlegitimation in der Antike" von Christian Oemisch vorgelegten Dissertation den methodologischen Ausgangspunkt einer detaillierten Analyse der achämenidischen Königsideologie bildeten, die jedoch zu Ergebnissen führte, die die politischen und religiösen Verhältnisse der Achämenidenzeit teilweise gravierend entstellen. Wesentliche Kennzeichen dieser Topitsch-Rezeption sind die Übernahme der Idee vom "politisierten Kosmos" als "nahezu identischer Doppeltheit" von irdischem und kosmischem Geschehen[51] und des daraus abgeleiteten "Reflexions-Mechanismus", der - so Oemisch - "den Willen des Hochgottes dem Herrscher erschloß und verfügbar machte"[52].

Ist in solcher Weise das Wechselspiel von der Projektion hierarchischer Strukturen in kosmische Dimensionen und der aus dieser so geschaffenen Analogie rückgewonnenen Legitimation zum entscheidenden Rechtfertigungsprinzip jeglicher hierarchischer Verhältnisse erhoben,[53] ergibt sich - die

---

[49] Vgl. Herodot, Historien 7,35; s. u. S. 118.

[50] Zu Kavād I. und seiner folgenschweren Sympathie für die mazdakitische Bewegung vgl. Frye, The History of Ancient Iran 323, zu Hormizd IV. ebd. 335.

[51] Oemisch, König und Kosmos 6f.

[52] Ebd. 7.

[53] Vgl. dazu vor allem ebd. 7 Anm. 29: "... eine weitere Begründung gibt der siegreiche Dareios nicht".

Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt - die größtmögliche Legitimationschance für Alleinherrscher aus der engstmöglichen Parallelisierung mit der Figur eines Götterfürsten. Dabei läßt sich jedoch dieser Angleichungsprozeß im Rahmen der beschriebenen Theorie nicht als die Übernahme bestimmter, innerhalb eines festen Weltbildes vorgegebener Theologumena in die Königsideologie beschreiben, sondern die Projektion irdischer Verhältnisse in den somit "politisierten Kosmos" bewirkt eine soziomorphe bzw. anthropomorphe Angleichung von Götterstaat an Menschenreich, von Götterfürst an irdischen König. Und genau dies ist es, was Oemisch für die achämenidische Königsideologie glaubt konstatieren zu können:

> "Andererseits können wir in bildlichen Darstellungen das wie eine Obsession wirkende Bemühen bemerken, den Hochgott mit peinlicher Sorgfalt dem Großkönig anzugleichen, nachzugestalten, den einen mit dem anderen in der Erscheinung identisch werden zu lassen. ...
> Der persisch-achaimenidische Großkönig ist das Vorbild für die Gestalt Ahura Mazdāhs."[54]

Dieser einer deterministisch soziologischen Religionstheorie entsprechenden Argumentation ist methodisch vorzuhalten, daß sie die Interdependenzen innerhalb der Entstehungs- und Entwicklungsprozesse von Staaten und Religionen zugunsten einer einseitigen Perspektive unberücksichtigt läßt.[55] Die Selbstverständlichkeit erleb- und erfahrbarer Religionswirklichkeit für den Menschen des Alten Orients gerinnt einer solchen Betrachtungsweise zum Opportunitätsprinzip einer "politischen Religion"[56], zu einem "Minimal-Konsens, der die Loyalität der Untertanen zur Krone garantieren soll"[57].

---

[54] Ebd. 7 (Hervorhebung im Original). "Interdependente Funktionalitäten" gesteht Oemisch (ebd.) in der Bestätigung des Königs durch traditionale Elemente (gemeint sind Insignien, Formeln, Weihen und der Besitz des 'xᵛarənah') zu. Der "Vorbildcharakter Ahura Mazdāhs" steht für ihn jedoch unweigerlich im Zusammenhang mit der Vorstellung vom "politisierten Kosmos", bleibt also immer eine spätere Reflexionserfahrung, vgl. ebd. 6.

[55] Vgl. dazu Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft 47: "Entscheidend ist vielmehr, daß *dasselbe* menschliche Handeln, das eine Gesellschaft hervorbringt, auch ihre Religion hervorbringt, wobei die Beziehung zwischen beiden Produkten immer dialektisch ist. Daher kann auch in der einen historischen Periode ein gesellschaftlicher Prozeß die Folge religiöser Ideation sein, in einer anderen Periode wiederum kann das Umgekehrte der Fall sein."

[56] So explizite Oemisch, König und Kosmos v: "Die für die Erhaltung der Weltherrschaft und zur Durchsetzung des von Kyros d. Gr. geschaffenen Konzepts notwendigen interethnischen Beziehungen konnten intensiv wirksam werden unter dem Dach einer politischen Religion, wie sie seit Darios I. Hystaspes als tragende Idee des iranisch-achaimenidischen Weltstaates mit universalem Anspruch formuliert und praktiziert wurde."

[57] Ebd. 40 Anm. 45.

Schwerer jedoch wiegt noch, daß Oemischs von einer methodischen Vorentscheidung geprägten Argumente für eine Angleichung des Bildes des Hochgottes an das des achämenidischen Großkönigs einer genaueren Prüfung kaum standhalten. So ist die ikonographische Parallelität der Figur des Königs mit der eines bärtigen Mannes in einer geflügelten Scheibe auf einer Vielzahl von achämenidischen Felsreliefs keineswegs ein schlagender Beweis für die Richtigkeit der Annahme von Ähnlichkeiten zwischen Königs- und Gottesbild.[58] Vielmehr handelt es sich bei diesem Motiv mit höchster Wahrscheinlichkeit um eine Darstellung des 'xᵛarənah', des dem König verliehenen Charismas.[59] Eine ikonographische Angleichung des königlichen 'xᵛarənah' an die Person des Herrschers ist aber nicht weiter spektakulär und trägt vor allem für die These Oemischs nichts aus.

Darüber hinaus haben im letzten Jahrzehnt die Forschungen von Mary Boyce und A. Shapur Shahbazi[60] den Beweis dafür erbracht, daß gerade im Falle der Genese der achämenidischen Königsideologie religiöse Vorstellungen die Ausgestaltung des Königtums prägten, es also das Gottesbild war, das auf das Königsbild nachwirkte, und nicht - wie Oemisch annimmt - der König als Leitbild für die Gottesvorstellung fungierte.[61]

Damit soll keinesfalls die Möglichkeit wechselseitiger Beeinflussung von Königtum und (institutionalisierter) Religion in den verschiedenen Phasen der Geschichte des vorislamischen Iran in Abrede gestellt werden; lediglich muß gegenüber der These, daß machtpolitisch geschaffene Systeme den geeigneten religiös-weltanschaulichen Rahmen für die eigene nachträglich reflexive Legitimationsbeschaffung durch Projektion der hierarchischen Verhältnisse in kosmische Dimensionen erst produzieren müßten, betont wer-

---

[58] So jedoch z. B. ebd. 7, 152 und 211.

[59] Zu diesem in der Iranistik lange Zeit heftig debattierten Problem s. u. S. 208ff.- Es fällt auf, daß Oemisch mit keinem Wort auf die Schwierigkeit einer Gleichsetzung dieser Figur mit Ahuramazdā eingeht, es heißt vielmehr bei der Beschreibung des Behistun-Reliefs, auf das an anderer Stelle (ebd. 211 Anm. 133) immerhin als Kronzeuge für diese These verwiesen wird, ganz lapidar (ebd. 131): "Über der Szene wacht der große Himmelsherr Ahura Mazdāh, der in einer geflügelten Sonnenscheibe dargestellt ist und mit der Linken dem Großkönig den Ring der Weltherrschaft entgegenstreckt, während die Rechte zum Segen erhoben ist. Er ist somit in Haltung, Gebärde, Kleidung bis ins Detail dem Großkönig angeglichen."- Bezeichnenderweise findet auch der für die Entscheidung dieser Frage bahnbrechende Aufsatz Shahbazis (An Achaemenid Symbol I. A Farewell to «Fravahr» and «Ahuramazda») aus dem Jahr 1974 bei Oemisch keine Erwähnung.

[60] Boyce, A History of Zoroastrianism II (1982) und Shahbazi, Darius' "haft kišvar" (1983).

[61] Auf Ohrringen aus der Dareioszeit findet sich eine Anlehnung der Darstellung des 'xᵛarənah' des Dareios und seiner Helfer im Kampf um die Macht an die zoroastrische Vorstellung von Ahura Mazdā und den Aməša Spənta; s. dazu u. S. 212.

den, daß die achämenidische Königsideologie nur auf dem weltanschaulichen Boden zoroastrischen Glaubens Gestalt zu gewinnen vermochte und - wie im übrigen auch das politische Handeln der Achämeniden[62] - erst von diesem Fundament aus überhaupt verstehbar und erklärbar wird. Trägt man von vornherein ein falsches Verständnis an diesen Zusammenhang heran, ist damit auch der Zugang zu einer Beurteilung der Selbstproklamationen der iranischen Könige entscheidend versperrt.

[62] S. dazu o. S. 12f.

B. ARGUMENTATIONSBAUSTEINE ZUR HERRSCHERLEGITIMATION IM ALTEN ORIENT

Für eine Zustandsbeschreibung des Verhältnisses von Altorientalistik und Iranistik ist es bezeichnend, daß man in den meisten Abhandlungen, die sich mit den Kulturvölkern des Alten Orients befassen, vergeblich nach einem Abschnitt sucht, der sich mit iranischen Vorstellungen befaßt und sie mit denen der Nachbarkulturen vergleicht.[1] Sehr aufschlußreich ist Ivan Engnells Erklärung für den Verzicht auf die Auswertung iranischer Quellen innerhalb seiner Studie über "göttliches Königtum" in Ägypten, Mesopotamien, bei den Hethitern, in Ugarit und in Israel:

> "The Iranian material has not been included. But in the first place it may perhaps be said to be somewhat out of line with that part of the subject that I have discussed here, and in the second place its treatment would call for special linguistic qualifications."[2]

Gäbe es nicht die umfassenden Studien Geo Widengrens[3] zur iranischen Königsideologie und ihrer Einordnung in den altorientalischen Bezugsrahmen, bestünde hier sogar eine außerordentliche Forschungslücke. Aber auch das Werk Widengrens ist von der forschungsgeschichtlichen Perspektive sei-

---

[1] Dies gilt sowohl für Quellenanthologien wie z. B. Gressmanns AOT, Pritchards ANET als auch für auf Vergleich angelegte Studien, z. B. Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, und Frankfort (u. a.), Alter Orient - Mythos und Wirklichkeit; in Frankforts 444 Seiten starker Monographie "Kingship and the Gods" wird die achämenidische Königsideologie auf 2 Seiten (337f.) sicherlich nicht erschöpfend abgehandelt.- In den letzten Jahren zeichnet sich eine allmähliche Trendwende ab: So enthält die von Otto Kaiser herausgegebene mehrbändige Sammlung "Texte aus der Umwelt des Alten Testaments" (TUAT) immerhin eine von Rykle Borger und Walther Hinz besorgte, kommentierte Übersetzung der Behistun-Inschrift des Achämenidenkönigs Dareios I. Nach Dokumenten der zoroastrischen Glaubenswelt, die etwa einen Vergleich zu alttestamentlichen Vorstellungen nahelegten, sucht man allerdings auch hier vergeblich.- Julien Ries' "Théologies royales en Égypte et au Proche-Orient ancien et hellénisation des cultes orientaux" beschäftigt sich eigens in einem Kapitel (S. 69-82) mit der "Ideologie royale dans l'Iran ancien", bietet inhaltlich aber wenig mehr als eine zusammenfassende Darstellung des Forschungsstandes.

[2] Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East vii.

[3] The Sacral Kingship of Iran (1959), Die Religionen Irans (1965), Der Feudalismus im Alten Iran (1969), La royauté de l'Iran antique (1974).

ner Zeit geprägt, der sog. "Myth and Ritual School"[4], deren Grundidee eines für den gesamten Alten Orient unter Einschluß von Israel gültigen "myth and ritual pattern" seit den frühen 40er Jahren dieses Jahrhunderts zu der stark generalisierenden These von einem diesen gesamten Kulturraum prägenden und in allen wesentlichen Strukturelementen vergleichbaren "sakralen Königtum" geführt hat.[5]

Die neuere Forschung betont diesem Ansatz gegenüber zunehmend die Eigenarten der jeweiligen Ausprägung des Königtums in den einzelnen Kulturen und fordert ein bei weitem feineres Differenzierungssensorium sowohl für den interkulturellen Vergleich als auch für Entwicklungsstufen innerhalb ein und desselben Kulturraums.[6] An dieser Veränderung des Problemhorizonts hatten Einzelwissenschaften einen erheblichen Anteil. So wurde nicht nur die Sonderstellung Israels herausgearbeitet, das als einzige vorderorientalische Nation eine radikale Kritik des Königtums kennt,[7] sondern auch erkannt, daß sich bei aller Traditionsverbundenheit doch markante Unterschiede im historisch gewachsenen Selbstverständnis altorientalischer Kulturen festhalten lassen; Wolfgang Röllig konstatiert für Mesopotamien: "Es soll deshalb ausdrücklich betont werden, daß es 'das' mesopotamische Königtum eigentlich nicht gab, wir also nur einzelne Aspekte herausgreifen können."[8] Für Ägypten hat die Beschäftigung mit der Königsideologie zu der Einsicht beigetragen, daß das vom Gedanken an ungebrochene Kontinuität getragene ägyptische Selbstverständnis zwar einerseits in der theologischen Reflexion zum Konzept eines "statischen Universums" geführt hat,[9] andererseits aber

---

[4] Zur Entstehung und Differenzierung der "Myth and Ritual School" sowie zur Bestimmung seiner eigenen Position darin vgl. Widengren, Early Hebrew Myths and their Interpretation 152ff. und von Soden, Königtum, sakrales 1712f.

[5] Vgl. dazu bes. die - auch innerhalb der "Uppsala-Schule" (vor allem Engnell, Widengren und Haldar) - am stärksten der These von einem einheitlich im Alten Orient anzutreffenden "göttlichen Königtum" verpflichtete Abhandlung Ivan Engnells "Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East" (1943).

[6] Dieses veränderte Problembewußtsein läßt sich bis in neuere Lexikon-Artikel zur Struktur von Herrschaftsformen verfolgen; exemplarisch sei hier angeführt Waida, Authority 2: "The ideology used for the legitimation of imperial authority was different from one region to another; that is, the nature of the king's person and his role in the given cosmic order was variously conceived in different societies, depending on their religious outlook on life and the universe."

[7] Als erster plädierte Karl-Heinz Bernhardt in seiner Habilitationsschrift "Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament" (1961) mit Nachdruck für diese These.- Zur Kritik am Königtum in Israel s. u. S. 29ff.

[8] Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 115.

[9] Vgl. dazu bereits Frankfort, Kingship and the Gods 4: "... Egypt viewed the universe as essentially static." Zur Geschichte des Gedankens vgl. Koch, Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung 59f.

dabei faktische historische Entwicklungen - z. B. eben der Königsideologie - keineswegs ausgeschlossen, sondern lediglich dem gültigen Konzept subsumiert wurden.[10]

Eine Untersuchung der Struktur altorientalischer Herrscherlegitimation, die den veränderten Erfordernissen der neueren Forschung nach sorgfältiger Differenzierung der jeweiligen historischen Ausprägung des Königtums gerecht wird, liegt derzeit nicht vor. Wegweisend ist allerdings der von Eberhard Otto 1969 in seinem Artikel "Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten" vorgetragene Ansatz;[11] doch fehlt es bislang weitgehend an vergleichbaren Studien aus den anderen Teildisziplinen, die sich mit der historischen und philologischen Erschließung des Alten Orients beschäftigen.

Kann daher zwar eine Darstellung der Legitimationsproblematik, die der komplexen Struktur der altorientalischen Verhältnisse in ihrer geschichtlichen Abfolge gerecht wird, derzeit nicht geleistet werden, so kann doch in einer systematischen Gesichtspunkten verpflichteten Bestandsaufnahme der argumentative Rahmen der altorientalischen Herrscherlegitimation abgesteckt werden. Statt auf eine möglichst detaillierte Beschreibung historisch spezifizierter Argumentationskonstellationen soll es dabei darauf ankommen, das Spektrum der damals möglichen Begründungsformen aufzuzeigen, die sich für die Rechtfertigung königlicher Herrschaft in den Kulturdenkmälern des Alten Orients fassen lassen. Diese den Phänomenbestand strukturierende Voruntersuchung erlaubt somit, die Frage nach der Einheitlichkeit der altorientalischen Königsideologie für den zentralen Punkt der Herrscherlegitimation zu thematisieren und mögliche Grenzen dieser These konkret zu bestimmen. Darüber hinaus ist mit solch einem allgemeinen systematischen Aufriß der Legitimationsargumente auch der methodische Rahmen für die noch notwendigen Einzeluntersuchungen geschaffen: Die aus dem Argumentationsspektrum zu gewinnende Skizze einer allgemeinen - d. i. sozusagen "maximalen" - Herrscherlegitimation kann zugleich als Fragemuster bei der Analyse der jeweiligen historischen Ausformungen des Königtums im Alten Orient dienen. Bei der sich im zweiten Hauptteil anschließenden Untersuchung der Struktur der achämenidischen Herrscherlegitimation soll dieses Schema anhand des Quellenmaterials Punkt für Punkt auf seine Gültigkeit

---

[10] Vgl. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 385: "Auch ist ... anzunehmen, daß sich ... die Anschauungen über die Legitimität eines Herrschers gewandelt haben werden; ... Wie immer in Ägypten ist nicht zu erwarten, daß jüngere Anschauungen oder Formulierungen ältere verdrängen und ersetzen, sondern sie gesellen sich ihnen hinzu und vermehren das immer vielschichtiger werdende Traditionsgut."

[11] Zur Auseinandersetzung mit dem von Eberhard Otto entwickelten Schema der Legitimationsstruktur ausführlich u. S. 85ff.

befragt werden. Das sich dabei herauskristallisierende Maß an (vorhandener bzw. fehlender) Übereinstimmung mit dem Befund für altorientalische Königsideologien wird, da die Frage nach der Herrscherlegitimation an ein zentrales Konzept altorientalischer Weltauffassung rührt, auch als Parameter für die Beurteilung der weiterführenden Frage zu werten sein, ob und inwieweit iranische Vorstellungen in den gedanklichen Horizont des Alten Orients gehören oder aber als eigenständige Phänomengruppe außerhalb dieses Traditionsrahmens zu betrachten sind und ob die weitgehende Ausklammerung des Iran aus vergleichenden Abhandlungen zum Alten Orient damit - über die Barriere sprachlichen Zugangs hinaus - eine sachliche Fundierung besitzt.

1. Das Verhältnis von König und Gott

a. Gottkönigtum - der König als Gott?

"The idea about the king is fundamentally the same as in the rest of the ancient East ..."[12] Diese von Sigmund Mowinckel für Israel getroffene Behauptung bildet eine der Kernaussagen vor allem der skandinavischen Vertreter der 'Myth and Ritual School'. Das hier verfolgte Konzept der weitgehenden Einheitlichkeit altorientalischer Königsideologie wird von demselben Autor wenig später wie folgt pointiert: "The king was more or less clearly and consistently looked upon as 'divine'."[13] Vehement propagiert wurde diese These von einem allgemeinen "göttlichen Königtum" im Alten Orient vor allem in Ivan Engnells Dissertation "Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East", die trotz der bereits wenige Jahre nach ihrem Erscheinen einsetzenden Kritik an der ihr inhärenten Generalisierungstendenz[14] zumindest

[12] Mowinckel, General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom 283.

[13] Ebd.

[14] 1948, also 5 Jahre nach Engnells Abhandlung, beweist Henri Frankfort in einer derselben Thematik verpflichteten Studie "Kingship and the Gods" große Offenheit auch für Differenzen im Gott-König-Verhältnis zwischen Ägypten und Mesopotamien (vgl. ebd. 6). Während für die Ägypter die göttliche Natur des Pharaos als konstituierendes Element der Königsideologie herausgestellt wird (vgl. ebd. 36ff.), betont Frankfort für Mesopotamien die Vorstellung eines Königs menschlicher Natur und gelangt zu der differenzierteren Erklärung, daß zwar das Königsamt, nicht aber der Amtsträger als von göttlichem Ursprung gedacht war (vgl. ebd. 237ff.).

mittelbaren Einfluß auf die Diskussion um das sog. "sakrale Königtum" gewann.[15]

Signum für dieses Nachwirken ist der für die z. T. wenig einheitlichen Typologien des "sakralen Königtums" charakteristische Zug, Autorität oder gar Göttlichkeit des Königs nicht als qualitative Bestimmungen des Amtes zu fassen, sondern als zum Wesen der Person des Königs gehörig zu werten.[16] Gerade aber diese Unterscheidung von königlichem Amt und der Person des Königs hat sich als das für ein Verständnis der altorientalischen Gottkönigsproblematik ausschlaggebende Differenzierungskriterium erwiesen.

Las die 'Myth and Ritual School' die in der ägyptischen Königsideologie am auffälligsten betonte Wesensverwandtschaft von Gott und König[17] noch als klare Identitätsrelation,[18] so ist an die Stelle dieses Erklärungsmodells

---

[15] Ähnlich wie von Mowinckel für Israel wurde Engnells allgemeine These vom "göttlichen Königtum" im Alten Orient auch in anderen Teildisziplinen rezipiert; vgl. z. B. Haldar, Mesopotamia, Myth and Reality 38 und Fairman, The Kingship Rituals of Egypt 75f.

[16] Vgl. Bleeker, Das sakrale Königtum 197: "Es begegnen uns vier Typen des sakralen Königtums: 1. der König, der seine Autorität einer übernatürlichen Kraft verdankt, die zum *Wesen seiner Person* gehört; 2. der König, der *als Sohn einer Gottheit* betrachtet wird und seine Würde dieser Ideologie entlehnt; 3. der König, der kraft eines *göttlichen Auftrages* regiert; 4. der König, dessen geniale Eigenschaften zur *Vergöttlichung seiner Person* geführt haben." (Hervorhebungen im Original)
In einem nur wenig zeitversetzt (1958) erschienenen Artikel von Horst Nachtigall findet man eine auf dieselbe Charakteristik hinauslaufende Definition, vgl. Nachtigall, Das sakrale Königtum bei Naturvölkern und die Entstehung früher Hochkulturen 37: "Unter einem s a k r a l e n K ö n i g t u m verstehe ich eine Regierungsform, in welcher der Herrscher über eine größere oder kleinere Gemeinschaft Träger des Heils und Vollzieher des Kultes ist. Er verdankt seine Autorität einer übernatürlichen Kraft, die zum Wesen seiner Person gehört."
Die von Günter Lanczkowski neuerdings vorgeschlagene Einteilung anhand von "Abstufungen der Sakralität" nach dem Muster: Gottkönigtum - Filiation - Doppelkönigtum - Divinisierung erst des verstorbenen Herrschers - Gottesgnadentum (vgl. Lanczkowski, Königtum I. Religionsgeschichtlich 326) ist ebenfalls unbefriedigend, weil - wie noch zu zeigen sein wird - die Divinisierung des verstorbenen Herrschers mit der Vorstellung von der Gottessohnschaft des Königs und dem Konzept des (amtsspezifischen) Gottkönigtums historisch einhergeht, mit dieser Typologie mithin also keineswegs einander ausschließende Herrschaftsformen bezeichnet werden (s. u. S. 39ff. und 52). Lanczkowskis Einteilung trägt eben nur unter der Voraussetzung, daß die in Frage stehende Göttlichkeit des Königs als zum Wesen seiner Person gehörende Qualität verstanden wurde. Die Richtigkeit dieser Annahme wird im Folgenden zu prüfen sein.

[17] Vgl. Brunner, König-Gott-Verhältnis 461.

[18] So glaubt Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East 4, im Anschluß an Wainwright, klare Verhältnisse festhalten zu können: "Nothing is more certain than that the Pharao was divine." Vgl. aber auch Wilson, Ägypten 81ff. sowie für eine detaillierte Auflistung der königlichen Gottestitulaturen Frankfort, Kingship and the Gods 36ff. und 46f.

"eine regelrechte Zweinaturen-Lehre"[19] getreten, die sich bereits im Alten Reich in einer konsequent durchgeführten terminologischen Scheidung der Person des Königs (ḥm) von seiner Funktion als Inhaber des göttlichen Königsamtes (njśwt) niederschlägt.[20] Die Sterblichkeit des Herrschers findet sich in Volkserzählungen oft klar ausgesprochen, und häufig werden sogar menschliche Fehler und Irrungen eines Pharaos auf diesem Weg überliefert.[21] Innertheologisch gesehen, beschreibt die Formel, die dem Pharao als König unbedingte Göttlichkeit zuspricht, den komplizierten Sachverhalt, daß der Pharao in seiner Königsfunktion einerseits die Gottheit verkörpert und diese in ihm erscheint, andererseits aber beide unabhängig voneinander existieren und der Pharao auch seinen individuellen Eigennamen nicht ablegt.[22]

Dieser systematische Befund wird von einer Reihe weiterer Beobachtungen gestützt. So entspricht das Bild des lebenden Pharaos naturgemäß in keiner Weise den Topoi des ägyptischen Götterbildes; weder Außerzeitlichkeit noch Unwandelbarkeit erscheinen als Charakteristika des Herrschers.[23] Bezeichnend für das Verhältnis des Königs zu den Göttern ist vielmehr, daß er sich selber - wie auch die anderen Sterblichen - im Fürbittgebet an sie wenden kann.[24]

Von einem Gottkönigtum in Ägypten kann somit lediglich in dem eingeschränkten Sinn die Rede sein, daß der Herrscher kraft seines Amtes eine Vermittlerstellung zwischen göttlichem und menschlichem Bereich einnahm,

---

[19] Morenz, Ägyptische Religion 38. Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion 64, konstatiert lapidar: "Es wäre vereinfachend, ja geradezu falsch, zu sagen, Pharao sei Gott gewesen."

[20] Vgl. Morenz, Ägyptische Religion 38. Zeitlich reicht diese Differenzierung von Amt und Person des Königs offenbar bis ins Alte Reich zurück, vgl. Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion 64f.; die Bezeichnung Pharaos als 'Gott' im Alten Reich ist deshalb kein Argument für eine spätere Datierung, weil sie - mit Schwankungen - zu allen Zeiten üblich war.

[21] Vgl. Posener, De la divinité du Pharaon 89ff., bes. 102 sowie Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion 65 und von Beckerath, König 461.

[22] Zu dieser ägyptischen Ausprägung einer Zweinaturenlehre vgl. Assmann, Politik zwischen Ritual und Dogma 99.

[23] Vgl. Posener, De la divinité du Pharaon 19ff.

[24] Vgl. z. B. die folgenden Verse aus einem königlichen Abendgebet an Re und Hathor: "Befiehl <mich> den frühen Nachtstunden an, daß sie ihren Schutz über mich breiten, befiehl <mich> [dem Morgen] an, daß er seinen Schutz hinter mich gebe.", Zitat nach Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 421; zum Gedanken vgl. auch Brunner, König-Gott-Verhältnis 462.- Eine Vielzahl weiterer Beispiele dafür, daß der Pharao seine Herrschaft als gottgegeben empfand und seine Abhängigkeit von den Göttern auch in offiziellen Dokumenten zum Ausdruck brachte, findet sich bei Posener, De la divinité du Pharaon 23ff.

selbst aber vor seinem Tode nicht deifiziert wurde.[25] Ab dem Mittleren Reich wird in den Texten sogar die Konzeption einer "fallweisen Göttlichkeit"[26] des Königs greifbar. In einer Königseulogie aus dieser Epoche heißt es:

"Er ist RE, kraft dessen Strahlen man sieht,
ein Erleuchter der beiden Länder, mehr als die Sonne ...

Ein «CHNUM» ist er jeden Leibes,
Ein Zeugender, der die Menschheit hervorbringt.

«BASTET» ist er, die die beiden Länder behütet,
wer ihn verehrt, wird von seinem Arm beschützt.

«SACHMET» ist er gegen den, der sein Gebot verletzt;
wen er haßt, der wird im Elend sein."[27]

In Urkunden aus der 18. Dynastie wird diese auf die jeweilige Funktion des Königs in seinem Amt abhebende "fallweise Göttlichkeit" explizite thematisiert:

"Das Volk ist am Jauchzen,
die Soldaten freuen sich.
Sie geben Lobpreis dem Herrn der beiden Länder,
sie huldigen diesem tatmächtigen Gott in den Fällen seiner Göttlichkeit."[28]

Hat sich schon für Ägypten die Vorstellung vom "göttlichen Königtum" des Pharaos als ein sehr viel komplexerer Sachverhalt erwiesen, als die Thesen der 'Myth and Ritual School' noch Glauben machen wollten, bestätigt sich dieser Befund deutlich bei einem Blick auf die übrigen Kulturen des Alten Orients. An der Spitze der sich ausschließlich um den zentralen Göttertempel gruppierenden Wirtschaftseinheit der frühen sumerischen Zeit steht der Herrscher bzw. Priesterfürst, dessen Titulatur 'lugal' - "großer Mensch" ihn zwar als herausgehoben unter den Menschen, nicht aber als Gott charakterisiert.[29] Ab etwa der Mitte des 3. vorchristlichen Jahrtausends wird der Ausdruck der engen Verbindung des Königs zur Gottheit als bedeutsamer Topos seiner Legitimation greifbar; Eannatum von Lagaš wird

---

[25] Vgl. Blumenthal, Königsideologie 529 und von Beckerath, König 461.

[26] Auf diesen wichtigen Tatbestand macht Assmann, Der König als Sonnenpriester 67 Anm. 2 aufmerksam.

[27] Zitiert nach Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 473f.

[28] Zitat nach Assmann, Der König als Sonnenpriester 67 Anm. 2.

[29] Vgl. Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 116ff., Ringgren, מֶלֶךְ mælæk̲ 931 sowie Edzard, Herrscher. A. Philologisch 335.

von den Göttern Ninḫursarga und Ningirsu angenommen und ins Königsamt eingesetzt, dabei selber aber nicht vergöttlicht.[30]

Wurden in sumerischer Zeit nur legendarische Helden wie Gilgameš, Dumuzi und Lugulbanda unter die Götter gerechnet,[31] läßt sich für die Akkade- und Ur-III-Periode eine Betonung der Sonderstellung des Königs und eine Tendenz, ihn von seiner irdischen Umwelt abzuheben, beobachten.[32] Der erste König, der sich zu Lebzeiten als "Gott von Akkade" bezeichnen und seinen Namen mit dem Gottesdeterminativ versehen ließ, war der 4. Herrscher der Akkade-Dynastie, Narām-Sîn.[33] Doch kann zu dem hinter dieser Deifizierung stehenden theologischen Konzept wenig gesagt werden, da die Quellen aus der Regierungszeit dieses Königs überaus spärlich sind. Spätere Texte, die Narām-Sîn für die Plünderung und Zerstörung Akkades verantwortlich machen und das göttliche Königtum als hybride Unheilsherrschaft verwerfen, sprechen für eine veränderte Auffassung der Nachfolgezeit, lassen aber keine Aussagen über das Selbstverständnis Narām-Sîns zu.[34] Einzige zeitgenössische Quellen sind eine Siegesstele dieses Königs, auf der er den für die Ikonographie des Götterbildes charakteristischen Hörnerhelm trägt,[35] und eine Inschrift, die von einem siegreichen Feldzug berichtet und nach der Narām-Sîn mit Hilfe des Gottes Nergal und "mit der Waffe" des Gottes Dagan, der sein Königtum groß mache, seine Feinde bezwingt:

> "Nachdem seit Ewigkeit, nach der Erschaffung der Menschen, kein König unter den Königen Arman und Ebla zerstört hatte, hat in ... Nergal den Weg Naram-Sins, des Mächtigen, geöffnet und ihm Arman und Ebla gegeben. Auch den Amanus, das Gebirge der Zedern, und das obere Meer schenkte er ihm, und mit der Waffe Dagans, der sein Königtum groß macht, erschlug Naram-Sin, der Mächtige, Arman und Ebla, und vom Ufer des Euphrat bis hin zu Ulisum warf er die Menschen, die Dagan ihm neuerlich geschenkt hatte, nieder, und sie trugen den Tragkorb des Ilaba, seines Gottes, und er bezwang den Amanus, das Gebirge der Zedern."[36]

---

30 Vgl. Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 118f.

31 Und auch diese wegen ihrer Sterblichkeit unter die Unterweltsgötter, vgl. ebd. 119.

32 Vgl. Strommenger, Herrscher. B. In der Bildkunst 348.

33 Eig. Narām-Su'en, zur Namensform ebd. 346; zum Gedanken vgl. Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 119 sowie Kramer, The Sumerians 62, ähnlich bereits Frankfort, Kingship and the Gods 224f.

34 ANET 647ff. (Kramer); vgl. Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 120 und Kramer, The Sumerians 63ff.

35 Vgl. ANEP 100 Nr. 309. Dies ist der einzige Beleg für die Darstellung eines mesopotamischen Königs mit Hörnerhelm, vgl. die Diskussion dieser Problematik bei Strommenger, Herrscher. B. In der Bildkunst 347.- Für die Frage nach der Zuordnung der Statue zu Narām-Sîn vgl. Nagel, Eine Siegesstele des Narāmsîn von Ešnunak? 245ff.

36 Zitat nach Borger, Historische Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien 354f.; vgl. bereits ANET 268 (Oppenheim).

Liegt demnach auch im Fall der Stele, wenn der König, mit Götterhelm und übernatürlicher Kraft ausgestattet, das gegnerische Heer in die Flucht schlägt, in der Verbindung des Herrschers mit Dagan bzw. Nergal - ähnlich wie in Ägypten - eine fallweise, aspektive Göttlichkeit des Königs vor? Bezeichnend ist jedenfalls, daß Narām-Sîn in seiner Inschrift nicht die überwältigende Kraft seiner eigenen Göttlichkeit hervorhebt, sondern sich auf die seinen Erfolg und sogar sein Königtum erst garantierenden göttlichen Helfer beruft.

In die Richtung dieser - angesichts der dürftigen Quellenlage - mit Vorbehalt vorzuschlagenden Deutung weisen zumindest auch alle anderen beobachteten Fälle von göttlichem Königtum in Mesopotamien. Der 2. Herrscher der 3. Dynastie von Ur, Šulgi, ließ seinem Namen den Gottesdeterminativ hinzufügen und nannte sich "Gott aller Länder", "Gott der jungen Männer", ein Anspruch, der sich weitgehend aus der kultischen Funktion des Königs im Ritus der "Heiligen Hochzeit" mit der Göttin Inanna ableitete.[37] Es wäre jedoch irreführend, aus der Parallelisierung des Königs mit dem Hirtengott Dumuzi im Vollzug des ἱερὸς γάμος die Proklamation des Königs als Vegetationsgott zu konstruieren oder den König selbst als Frucht dieses Ritus zu bezeichnen.[38] Vielmehr steht der Kult der "Heiligen Hochzeit" in engem Zusammenhang mit der Legitimation des Königs bei Herrschaftsantritt: als dem Repräsentanten des Staates "entscheidet Inanna dem König das Geschick"[39];

---

[37] Vgl. ANET 585f. und 652 (Kramer). Zum Gedanken vgl. Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 120, von Soden, Einführung in die Altorientalistik 63 sowie Schottroff, Gottmensch I 173f. und 175ff.

[38] Vgl. Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East 18, 33 und bes. 16f.: "Thus the king is the fruit of a ἱερὸς γάμος, in which in the cult the king and queen undoubtedly performed the divine functions."- Es liegt auch - zumindest primär - kein an die Person des Königs als Vegetationsgott gebundener Fruchtbarkeitsmythos vor, vgl. Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 121: "Der König tritt nicht in die Rolle des 'sterbenden und auferstehenden Gottes' ein, die nicht einmal Dumuzi spielte."
Es fehlt sogar an einem eindeutigen Textbeleg dafür, daß die "Heilige Hochzeit" tatsächlich alljährlich von König und Priesterin rituell vollzogen wurde, vgl. dazu die Auswertung des Quellenmaterials bei Oberhuber, Zum Problem der "Heiligen Hochzeit" im Bereich des Alten Orients 269ff. sowie seine Schlußfolgerung ebd. 274: "Bei dem Mythologem der sog. 'Heiligen Hochzeit' handelt es sich vielmehr um die Symbolisierung eines kultischen Verhaltens des Menschen gegenüber der personifizierten Macht unter den Symbolen von Liebe und Verlöbnis, im Sinne einer *participatio mystica* und nicht einer *copulatio carnalis*, eine Vorstellung, die übrigens selbst im Christentum in der Form der bekannten 'Brautmystik' noch fortlebt."
Oberhuber empfiehlt daher, die mit irreführenden Assoziationen verbundene ἱερὸς-γάμος-Terminologie durch die sachlich angemessenere Rede von einer "Braut-Bräutigam-Mystik" zu ersetzen, vgl. Oberhuber, Ein zentrales Problem der altmesopotamischen Religionsgeschichte 265.

[39] Zitat nach Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 120, zum Gedanken vgl. ebd. 120f.

der "Gemahl der Inanna" proklamiert nicht seine Aufnahme ins Götterpantheon, sondern präsentiert eine in bildhafter Plastizität ausgedrückte Herrschaftsbegründung: "Die größte Nähe zur Gottheit garantiert auch dem König ein glückhaftes Handeln."[40]

Daß Šulgi seine Herrschaft nicht als Ausdruck seiner eigenen Göttlichkeit verstanden wissen wollte, sondern auf den Willen der Götterversammlung zurückführte, kommt in Texten zum Ausdruck, die davon berichten, wie der König von Enlil auf den Vorschlag des Stadtgottes von Ur zum irdischen Verwalter der Götter bestallt wird:

> "Laß meinen Hirten Schulgi
> Schmerzen den Aufruhrländern bereiten;
> laß Gebote der Rechtschaffenheit sein in seinem Munde."[41]

Daß diese Distanz zwischen König und Götterwelt empfunden wurde, geht nicht zuletzt auch daraus hervor, daß Šulgi in einem Lobeshymnus als eine seiner Auszeichnungen hervorhebt, *er* sei es, der von den Göttern für den Ritus des ἱερὸς γάμος erwählt worden sei.[42]

In ähnlicher Weise fühlten sich die Könige der assyrischen Periode von den Göttern abhängig und als deren irdische Sachwalter in ihr Amt eingesetzt;[43] die Unterordnung assyrischer Könige unter die göttliche Gewalt läßt sich sogar bis in die Begrifflichkeit der Königstitulaturen verfolgen:

> "[Esar]haddon, der große König, der mächtige König, König des Universums, König von Assyrien, Vizeregent Enlils (šá-ak-nu ^{d}enlíl) ..."[44]

Die These der 'Myth and Ritual School' von einem den gesamten Alten Orient prägenden "göttlichen Königtum" hat sich aber nicht nur für Ägypten und den mesopotamischen Raum als weithin revisionsbedürftig erwiesen, sie ist auch für die Interpretation der ugaritischen und hethitischen Quellentexte von Fachwissenschaftlern mit großer Skepsis aufgenommen worden.[45] So

---

[40] Ebd. 121.

[41] Zitat nach Jacobsen, Mesopotamien 214.

[42] Vgl. ANET 585 (Kramer): "Shulgi chosen for the vulva of Inanna am I."

[43] Vgl. Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 122f.

[44] Zitat nach Albrektson, History and the Gods 47; zur Diskussion der šaknu-Titulatur vgl. ebd. 45ff. sowie Fauth, Diener der Götter - Liebling der Götter 222.

[45] Vgl. z. B. de Langhe, Myth, Ritual, and Kingship in the Ras Shamra Tablets 142f.: "Nevertheless, I maintain that after twenty years of Ugaritic studies I do not find these ideas and representations in the Ugaritic texts."
Zu einer forschungsgeschichtlichen Einordnung der Thesen der 'Myth and Ritual School' auf dem Hintergrund der Ugarit-Forschung vgl. Bernhardt in RTAT 210f. sowie neuerdings Cooper, Canaanite Religion: An Overview 40.

steht z. B. Engnells Interpretation der Keret-Dichtung, die die Identität des Königs mit dem Hochgott und insbesondere mit der Fruchtbarkeitsgottheit im Rahmen eines ἱερὸς γάμος als gesichert ansieht,[46] die ungleich nüchternere Auslegung desselben Textmaterials als einer legendarischen Erzählung (mit vermutlich historischem Kern) entgegen:[47]

Keret, ein König ohne Palast und ohne Familie, zieht auf göttliche Verheißung hin aus, erobert ein neues Reich, gründet eine neue Familie, wird aber von einer todbringenden Krankheit befallen, als er ein Gelübde nicht einhält, mit dem er sich der Göttin Astarte verpflichtet hat. Der Gott El selbst muß daraufhin eingreifen, um die Genesung des Königs herbeizuführen, der - wieder gesundet - erfährt, daß sein ältester Sohn versucht hat, sich unter dem Vorwand der tödlichen Erkrankung des Königs der Herrschaft zu bemächtigen. Trotz der engen Verbindung des Königs zu den Göttern, die sich vor allem in Kerets unmittelbarem Verkehr mit der Gottheit in Traumgesprächen äußert,[48] gleichzeitig aber auch die Abhängigkeit seines Wohlergehens vom Wohlwollen der Götter betont, ist das Epos von König Keret als eine Parabel von der existentiellen Gebundenheit der Menschen an den Willen der Götter[49] zu lesen, die zugleich die Brüchigkeit von Machtstrukturen ungeschminkt bewußt macht.[50]

Hethitische Texte bezeugen eine enge Verbindung des Königs zum Sonnen- und zum Sturmgott,[51] doch gibt es keine Hinweise auf göttliche Verehrung eines Königs zu dessen Lebzeiten;[52] vielmehr referieren die Texte das Sterben des Königs als sein "Gott-Werden"[53].

---

[46] So Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East 173.

[47] Zu einer englischen Übersetzung von KTU 1.14-16 vgl. de Moor, An Anthology of Religious Texts from Ugarit 191-223.

[48] Vgl. Bernhardt in RTAT 241 und Loewenstamm, Zur Götterlehre des Epos von Keret 507f.

[49] Die Divinisierung und kultische Verehrung der verstorbenen Könige in Ugarit widerspricht dieser Verhältnisbestimmung nicht; zum Königsepitheton 'mlkm' (akk. 'DINGIR MA.LIK.MEŠ) vgl. Dietrich/Loretz, Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I) 69f. sowie zum Verständnis anderer Titel del Olmo Lete, The 'Divine' Names of the Ugaritic Kings 83ff., bes. 89.

[50] Vgl. Cooper, Canaanite Religion: An Overview 44.

[51] Vgl. ANET 318 (Goetze).

[52] Vgl. Kümmel, Die Religion der Hethiter 83.

[53] Vgl. ebd. 82 sowie von Schuler, Kleinasien 206; sogar das Altern eines Herrschers wurde mit der Formel "er fing an, Gott zu werden" umschrieben (ebd.); vgl. auch Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 115 und Grottanelli, Kingship in the Ancient Mediterranean World 320.

Mittelbar bestätigt diesen Sachverhalt auch ein Passus aus dem Ersatzkönigritual:

> "Nun laß mich zu meinem göttlichen Geschick zu den Göttern des Himmels ein und [laß] mich frei aus der Mitte der Toten(geister)!"[54]

Auch für Israel ist, wie die eingangs zitierten Sätze Sigmund Mowinckels belegen, die Gültigkeit der These vom "göttlichen Königtum" verfochten worden.[55] Neben der Diskussion um die Gottessohnschaft des Königs[56] war dabei vor allen Dingen die sich an Psalm 110 orientierende Überlegung[57] leitend, David sei nach der Eroberung des jebusitischen Jerusalems, das er auch zur neuen Hauptstadt seines Reiches machte, in die Rechte des dort zuvor amtierenden letzten Priesterkönigs Ṣadok eingetreten, habe also das - von dieser Auslegung als einheitlich verstandene - Konzept altorientalischer Königsideologie mit seiner neuen Stellung "geerbt".[58] Diese Ansicht steht aber im Widerspruch zu den Aussagen der historischen Quellen jener Zeit. Denn die Annahme eines "göttlichen Königtums" im jebusitischen Jerusalem setzt die Existenz einer entsprechenden Tempelanlage voraus, die der das Konzept der damit verbundenen Königsideologie "erbende" David samt Inventar und Personal dann ebenfalls übernommen hätte; dies ist jedoch mit dem Bericht vom Tempelbau unter Davids Sohn Salomo schwerlich zu vereinbaren.[59] Hinzu kommt, daß die Briefe aus El-Amarna einen der frühen Jerusa-

---

[54] Zitat nach Kümmel, Die Religion der Hethiter 82.

[55] S. o. S. 20; vgl. auch Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East 174f. sowie Johnson, Hebrew Conceptions of Kingship 219ff. und 230ff.

[56] Vgl. Widengren, Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum 46 und bes. 54.

[57] Ps 110,4 wird in dieser Interpretation auf David bezogen:
"אַתָּה־כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק" - Du bist Priester auf ewig nach der Weise Malkiṣedeqs." [דִּבְרָתִי wird gewöhnlich zu דִּבְרָתוֹ bzw. דִּבְרַת emendiert, vgl. BHS 1194.]
Wahrscheinlicher ist aber, daß Malkiṣedeq hier wie auch Gen 14,18-20, wo das hohepriesterliche Ideal in die Patriarchenzeit zurückprojiziert wird, eine Vorbildfunktion für die auffallend einseitig betonte priesterliche Autorität und Würde des Hohenpriesters, der auch der Adressat von Ps 110 zu sein scheint, zukommt, vgl. dazu vor allem Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament 92ff.

[58] Vgl. Widengren, Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum 47 und Widengren, Israelite-Jewish Religion 253f. sowie Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East 176 und neuerdings Seybold, מֶלֶךְ mælæḵ 944.

[59] Vgl. Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament 96f.

lemer 'Vorgänger' Davids gerade nicht als mächtigen Sakralherrscher, sondern lediglich als einen Offizier des Pharaos vorstellen.[60]

Das davidische Königtum läßt sich also nicht als das Ergebnis eines historisch exakt faßbaren "Übernahme-Aktes" des oder eines Konzepts altorientalischer Königsideologie begreifen, sondern nur als Prozeß einer allmählichen Anpassung an die z. T. von der Umwelt diktierten Lebensbedingungen in der neuen Heimat Israels verstehen.[61] Angesichts der zu beobachtenden Entwicklung des Königtums von einer der charismatischen Führerschaft der Zeit der "Großen Richter" und dem Prinzip der freiwilligen Gefolgschaft verpflichteten Herrschaftsstruktur unter Saul bis zu der stark den Vorbildern der Umwelt Israels angepaßten Königsideologie Salomos "muß es als höchst fraglich gelten, ob man überhaupt von e i n e r israelitischen Königsideologie reden kann."[62]

Anders als bei den altorientalischen Nachbarkulturen war das Königtum in Israel sogar nicht einmal die von vornherein fraglos gegebene Herrschaftsstruktur, sondern konnte sich erst in einer konkreten historischen Situation, nämlich angesichts der anhaltenden, existentiellen Bedrohung durch die militärisch überlegenen Philister, überhaupt etablieren.[63] Die Entstehungsgeschichte des Volkes Israel aus unterprivilegierten Schichten der kanaanäischen Gesellschaft als einer Kontrastgesellschaft[64] mit einer egalitären und insofern antiherrschaftlichen, wenn auch genealogisch organisierten Stämmestruktur[65] bildet dabei offenbar den Hintergrund für eine die Institution des Königtums radikal in Frage stellende Kritik, die im Umfeld Israels keinerlei Parallele hat und offensichtlich eine solche Gefährdung des jungen König-

---

[60] Vgl. die Briefe des Abdi-Cheba von Jerusalem an Pharao Amenophis IV., TGI 25f. (Borger) und bereits AOT 374ff. (Ebeling); zum Gedanken vgl. Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament 101f. und Weippert, ^{lú}AD.DA.A.NI in den Briefen des Abduḫeba von Jerusalem an den Pharao 415.

[61] Vgl. Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament 109.

[62] Ringgren, Israelitische Religion 202. Zur Frage nach der innerisraelitischen Entwicklung des Königtums vgl. auch Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament 109.

[63] Vgl. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 212ff.- Zur Zeit der sog. "Richter" war eine vergleichbare, andauernde militärische Bedrohung noch nicht gegeben, so daß auch für die Einrichtung einer ständigen militärischen Zentralinstanz keine Notwendigkeit bestand.

[64] Vgl. Gottwald, The Tribes of Yahwe 39ff. und 210ff.

[65] So Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 203ff., der das von Christian Sigrist entwickelte soziologische Modell einer "segmentären Gesellschaft" kritisch aufnimmt und analoge Strukturen für das Israel der vorstaatlichen Zeit nachweist.

tums in Israel gebildet haben muß, daß sie eine massive Königtumspropaganda als Gegenreaktion provoziert hat.[66] Dabei entsprach es der inneren Logik der segmentär strukturierten Gesellschaft, gegenüber dem Königtum als politisch-militärischer Zentralinstanz genauso wie angesichts der drohenden ethnischen Überlagerung durch die Philister zu reagieren.[67]

In der alttestamentlichen Forschung ist die Brisanz dieser Königtumskritik lange Zeit dadurch, daß man sie gänzlich in spätere Zeit zu datieren versuchte[68] oder die Spitze der radikalen Institutionenkritik abzuschwächen bemüht war,[69] entschärft worden.[70] Mittelbar wurde dadurch der These von einer einheitlichen Königsideologie in Israel, die sich weitgehend als Produkt einer Übernahme altorientalischer Konzepte des Königtums darstellte, überhaupt erst der Boden bereitet. Seit den wegweisenden Arbeiten von Karl-Heinz Bernhardt und Frank Crüsemann kann jedoch als sicher gelten, daß zumindest ein Teil der antiköniglichen Texte nur aus der Königszeit zu verstehen ist.[71] Gleichzeitig kommt Israel mit dieser fundamentalen Kritik an der Institution des Königtums angesichts der fraglosen Akzeptanz, die diese Herrschaftsform ansonsten im Alten Orient fand, eine klare Ausnahmerolle zu. Für die in der Königtumspropaganda zum Ausdruck gebrachte Legitimation der davidischen Könige ist es insofern bezeichnend, daß neben Anleihen aus den Nachbarkulturen vorwiegend Argumentationsstrukturen, die dem Denkhorizont der segmentären Gesellschaft des vorstaatlichen Israel ange-

---

[66] Vgl. ebd. 217f. und Moenikes, Messianismus im Alten Testament 290f.

[67] Vgl. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 217: "Das Mittel, mit dem die ethnische Überlagerung abgewehrt worden war, das eigene Königtum, entwickelte ja nun genau die Züge, zu deren Verhinderung es akzeptiert worden war."

[68] Neuerdings noch Ludwig Schmidt in seinem 1990 erschienenen TRE-Artikel "Königtum II. Altes Testament"; ebd. 329 die aus der Spätdatierung folgende Fehleinschätzung: "Gegen die Errichtung des Königtums gab es in Israel keinen Widerstand."- Von Widengren, Israelite-Jewish Religion 266, wird der Widerstand gegen das Königtum in die Zeit der Herrschaft Salomos verlegt und als Protest gegen die übermäßigen Tributleistungs- und Fronarbeitsforderungen beim Bau des Tempels gedeutet.

[69] Vgl. z. B. Seybolds Interpretation der sog. Jotham-Fabel (Ri 9,8-15) (Seybold, מְלֶךְ mælæḵ 943): "Nicht auf die Institution des Königtums als solche, vielmehr auf die negative Bewertung und die daraus folgende Verweigerung des Fähigen zielt die Fabel ursprünglich."- Vgl. dagegen Gunneweg/Schmithals, Herrschaft 47ff. sowie zu einer kritischen Exegese der Jotham-Fabel Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 19ff. und Ebach/Rüterswörden, Pointen in der Jotham-Fabel 13ff.

[70] Zur Diskussion der bisherigen Forschungsgeschichte und der ihr inhärenten Problematik vgl. ebd. 1ff.

[71] Vgl. ebd. 87 sowie Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament 114ff.

paßt sind, Verwendung finden.[72] Bedenkt man ferner, daß eines der stärksten Argumente der Königskritik in dem Hinweis auf die Unvereinbarkeit königlicher Herrschaft mit dem Theologumenon von der alleinigen Herrschaft Jahwes bestand,[73] überrascht es nicht weiter, daß sich keine eindeutigen Belege für eine Identität von Gott und König im Alten Testament finden,[74] sondern betont wird, wie sehr der König in seinem politischen Handeln auf das geschichtsmächtige Wirken Jahwes angewiesen ist.[75] Bezeichnenderweise wurde diese grundsätzliche Verwiesenheit des Königs auf seinen Gott nicht einmal von der Hofpropaganda ernstlich in Frage gestellt.[76]

Die für den Alten Orient aufgezeigte Notwendigkeit, eine differenzierte Sichtweise an das Verhältnis des Königs zur Gottheit heranzutragen, trägt jedoch nicht nur für den Bereich der von der 'Myth and Ritual School' untersuchten Kulturen, sondern scheint sich als eine Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis all der Kulturen herauszukristallisieren, die von einem sich religiös legitimierenden Königtum als Zentralinstanz geleitet werden. Exemplarisch soll an dieser Stelle kurz auf die Sachlage im - speziell für den iranischen Raum bedeutsamen - Alten Indien verwiesen werden:

Schon in sehr frühen Textschichten findet sich die Vorstellung, daß der König als Gott (deva) über die Menschen herrscht[77] und eine den Götterkö-

---

[72] Ein Beispiel dafür ist die aus der Davidszeit stammende Josephsgeschichte (Gen 37,2 - 50,26), die von Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 143-155 und 218f., erstmals als Modellfall einer Propaganda für beamtenmäßige Herrschaft und königliche Steuerpolitik und gegen eine tendenziell akephal strukturierte Gesellschaft interpretiert wurde, so ebd. 152f.: "Die von Gott in wunderbarer Führung heraufgeführte Herrschaft eines Bruders über die anderen führt keineswegs zur Sklaverei, wie etwa 1 Sam 8,17 behauptet, sondern dient im Kern dazu, »ein großes Volk am Leben zu erhalten« (Gen 50,20). Brüderliches Verhalten auf beiden Seiten führt bei bestehen bleibender äußerer Abhängigkeit und Herrschaft zur inneren Überwindung des Gegensatzes, zur Versöhnung."

[73] Vgl. Ri 8,22f.: "Da sprachen die Israeliten zu Gideon: 'Herrsche über uns, sowohl du selbst als auch dein Sohn und dein Enkel, denn du hast uns aus der Hand Midians errettet.' Aber Gideon sagte zu ihnen: 'Nicht ich will über euch herrschen, noch soll mein Sohn über euch herrschen, Jahwe soll über euch herrschen!'", Zitat nach Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 42; zur Exegese und Einordnung des sog. Gideonspruches in den Zusammenhang der antiköniglichen Texte vgl. ebd. 42ff.

[74] Zum Verständnis der Gottessohnschaft im AT s. u. S. 42ff.

[75] Vgl. z. B. Salomos Traum zu Gibeon 1 Kön 3,5-15 sowie dessen Erfüllung 1 Kön 5,9ff.; zum Gedanken vgl. auch Görg, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten 104 und 113.

[76] Zur Bedeutung der königstheologischen Verse 2b.3.6-9 des 2. Psalms für die Legitimation der Davididen vgl. Moenikes, Messianismus im Alten Testament 294f.

[77] Vgl. AV 20,127,7: "Den Preis des allvölkischen Königs, der als ein Gott über den Menschen (steht), (den Preis) des bei allen Menschen befindlichen (d. h. auch: des Agni Vaiśvānara), des Parikṣit sollt ihr hören.", Zitat nach Schlerath, Das Königtum im Rig- und Atharvaveda 69.

nigen im wesentlichen vergleichbare Position einnimmt.[78] Aussagen dieser Art jedoch schon als klares Indiz für die Göttlichkeit des Königs im Sinne einer planen Identität von Herrscher und Gottheit zu werten, hieße den sehr viel feinsinniger argumentierenden Texten nicht gerecht werden. Vielmehr findet sich hier - wie auch ähnlich in Ägypten - das Konzept einer situativen, fallweisen Göttlichkeit des Königs,[79] die mit der Unterscheidung der Privatperson des Königs von seiner Amtsträgerschaft einhergeht.[80] Dazu paßt die Beobachtung, daß auch die Götter nach indischer Auffassung nicht von Ewigkeit an Könige sind, sondern in einer spezifischen "Tat" sich als Könige erweisen; es ist in den Texten geradezu davon die Rede, daß Götter Könige "werden":

"Wir umgeben dich mit dem Schutz Indras, der der Oberkönig der Götter wurde ..."[81]

Bernfried Schlerath hat darauf hingewiesen, daß diese Vorstellung wesentlich durch eine von unserem modernen Herrschaftsverständnis abweichende Konzeption des die Königsideologie prägenden Begriffes 'kṣatrá-' ermöglicht wird: mit 'kṣatrá-' ist das dem König von den Göttern verliehene Amtscharisma gemeint, nicht aber das Königreich.[82] Irdische Könige - wie analog die Götterkönige - sind, da das Charisma auch verspielt, verloren werden kann,[83] nicht Besitzer des 'kṣatrá-', sondern lediglich seine zeitweiligen Träger.[84]

Auch für die in den altindischen Texten zum Ausdruck gebrachte Königsideologie ist demnach die enge Verbindung des Königs mit der göttlichen

---

[78] Vgl. ebd. 72.

[79] Vgl. ebd. 73: "Die Identifizierung eines Königs in einer bestimmten Situation mit der in dieser Situation sich manifestierenden Gottheit ist ein fester Bestandteil vedischer Religiosität."- Die Vorstellung von der fallweisen Göttlichkeit des Königs wird auch in späteren Quellen nicht aufgegeben; im Mahābhārata (12,68,41ff.) findet sich die Auffassung, der Herrscher verfüge über fünf verschiedene Ausdrucksformen seiner Göttlichkeit und "werde" je nach Situation entweder Agni, Āditya, Mṛtyu, Vaiśravaṇa oder Yama, so Gonda, Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View 31.

[80] Vgl. Basu, Hindu Doctrine of Divine Kingship 167, der diese wichtige Differenzierung ausdrücklich festhält: "According to Hindu ideas it is kingship and not the king that is divine." Zum Gedanken vgl. auch Schlerath, Das Königtum im Rig- und Atharvaveda 73f.

[81] AV 19,46,4; Zitat nach Schlerath, Das Königtum im Rig- und Atharvaveda 57.

[82] Vgl. ebd. 125 sowie 114.- Für den territorialen Herrschaftsbereich steht im Vedischen der Terminus 'rāṣṭrá-', vgl. ebd. 126.

[83] Vgl. AV 5,18,4: "Hinweg führt er die Herrschaft, er erschlägt seinen Glanz, wie angefaßtes Feuer brennt er alles ...", Zitat nach Schlerath, Das Königtum im Rig- und Atharvaveda 126.

[84] Vgl. ebd. 126f.

Sphäre, ohne daß allerdings eine statische Gleichsetzung von König und Gottheit propagiert würde, ein leitender Gedanke.[85] Die situative Göttlichkeit des Königs spiegelt auf der Ebene politisch-kultischen Handelns seine mit dem Amt verbundene Verpflichtung, die kosmische Ordnung (dharma) aufrechtzuerhalten.[86]

Bei der Untersuchung des Gott-König-Verhältnisses hat insbesondere die für die Kulturen des Alten Orients singuläre Erscheinung einer grundsätzlichen Infragestellung des Königtums in Israel eindringlich vor Augen geführt, wie revisionsbedürftig die Thesen der 'Myth and Ritual School' von der weitgehend einheitlichen Herrschaftsstruktur in alten Kulturen ist. Für die Frage der Herrscherlegitimierung erweisen sich dabei die Implikationen, die die generalisierende Annahme eines "divine kingship" für das Verständnis des sog. "Sakralen Königtums" nach sich zog, als verhängnisvoll: Der König rechtfertigt seine Herrschaft eben nicht mit dem Hinweis auf seine eigene göttliche Autorität, sondern indem er seine unter den Menschen herausragende Stellung als eine immer ausschließlich von der Gottheit ausgehende Belehnung mit übernatürlichen Kräften oder als eine mittelbare Teilhabe an der göttlichen Sphäre ausweist. Dieses Konzept der Partizipation des Königs am Göttlichen ist das Berechtigte an der Rede vom "*göttlichen* Königtum". Doch ist das Maß dieser Partizipation von Epoche zu Epoche und von Kultur zu Kultur so unterschiedlich bemessen, daß von einer einheitlichen Konzeption keine Rede sein kann. Vielmehr prägt der jeweilige Grad der Verbindung des Königs mit der Gottheit auch die Bewertung der (politischen und kultischen) Aktivitäten des Herrschers und steht in engem Zusammenhang mit der dynastischen Herleitung des Herrschaftsanspruchs.[87] Die Stellung des Königs zu den Göttern, seine Berufung auf sie und seine von ihnen gewährte und initiierte Teilhabe am Göttlichen werden so zum Parameter für die historisch faßbaren, divergierenden Ausprägungen altorientalischer Kö-

---

[85] Explizite AV 6,86,3: "Du bist der Allkönig der Asuras, der Gipfel der Menschen. Du bist der Teilhaber der Götter. Werde du der einzige Bulle.", Zitat nach Schlerath, Das Königtum im Rig- und Atharvaveda 69.

[86] Vgl. ebd. 107f. sowie Gonda, Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View 17f.- Zu den einzelnen Aspekten der Schutzfunktion des Königs vom Kultvollzug über die Rechtsprechung bis zur Gewährleistung der Fruchtbarkeit der Natur vgl. ebd. 2ff. sowie Gonda, The Sacred Character of Ancient Indian Kingship 173ff.; insofern ist also der König als deva "not God, the sole Eternal Lord and Creator of all things, nor his Son or representative, but one of a class of powerful beings, regarded as possessing supernormal faculties and as controlling a department of nature or activity in the human sphere", so Gonda, Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View 24.

[87] S. dazu im einzelnen u. S. 65ff. und 53ff.

nigsideologie. Das ist der Sinn der Rede von der "*religiösen* Herrscherlegitimation", deren einzelnen Strukturelementen im Folgenden nachzugehen sein wird.

b. Exkurs: Der Gott als König

"Die umfangreiche Diskussion über das 'sakrale Königtum' hat sich vor allem auf die Genese der Vorstellung konzentriert, der König sei ein Gott, und die mindestens komplementäre, Götter seien Könige, weitgehend außer acht gelassen."[88]

Tatsächlich finden sich Aussagen über das Königtum von Göttern in Ägypten, Mesopotamien, Ugarit und Israel, also im wesentlichen allen auch von der 'Myth and Ritual School' untersuchten Kulturen des Alten Orients. Eine detaillierte Analyse zeigt aber bald, daß - ähnlich wie im Fall des "göttlichen Königtums" - über die allgemeine Feststellung hinaus, daß alle diese Kulturen Götter als Könige kennen, eine einheitliche Vorstellung nicht anzutreffen ist, sondern sich z. T. tiefgreifende konzeptionelle Divergenzen beobachten lassen. Doch weist Burkhard Gladigow mit Recht darauf hin, daß Gottkönigtum und Königtum der Götter einander eng berührende Vorstellungen bilden. Im Folgenden soll daher, soweit sich daraus Implikationen für die Frage der Herrscherlegitimation im Alten Orient ergeben, der Versuch unternommen werden, das angesprochene "Komplementaritätsverhältnis" näher zu bestimmen.

Nun darf "Komplementarität" sicherlich nicht im Sinne einer "parallelen Ausgestaltung" der beiden Ideen mißverstanden werden. Der Annahme einer "strukturelle(n) Analogie von Staat und Götterstaat"[89] entspräche dann auch eine proportionale Entwicklung der Stellung des Königs und des ihn legitimierenden Gottes.[90] Die Ergebnisse der für ein differenzierteres Verständnis des "Sakralen Königtums" notwendigen Analyse legen jedoch nahe, das Verhältnis von "göttlichem Königtum" und "Königtum Gottes" nicht als ein

[88] Gladigow, Kraft, Macht, Herrschaft 21 Anm. 64.

[89] Ebd. 21.

[90] Das ist eine der Spitzen der Argumentation Topitschs, vgl. Vom Ursprung und Ende der Metaphysik 53: "Der Staat mit seinen Herrschern und Gesetzgebern, mit seiner Hierarchie von Beamten und Soldaten ist das Modell für das Verständnis des Universums, und zwar sowohl für die Vorstellungen von Gott oder den Göttern wie für die Deutung des gestirnten Himmels und des Waltens der Naturkräfte."

proportionales, sondern als ein durchgängig reziprokes zu fassen: Je stärker die Abhängigkeit des Königs von der Gottheit betont wird, desto klarer ist die Souveränität des Königtums Gottes expliziert,[91] und je höher das Maß der Partizipation des Herrschers an der Sphäre des Göttlichen ist, um so deutlicher werden die Aussagen vom Königtum Gottes abgeschwächt und relativiert.

In Israel entspricht die völlige Verwiesenheit des Königs auf Jahwe einer umfassenden Vorstellung vom Königtum Jahwes, der Ps 95,3 als "König aller Götter" apostrophiert wird.[92] Die Dominanz dieses Königtums Jahwes wird

[91] Ebd. von Topitsch als Fall einer noch gesteigerten, subtilen Form der Legitimationsgewinnung klassifiziert: Der mittels des Verfahrens der soziomorphen Analogien nach dem Modell des irdischen Staates geschaffene "politisierte Kosmos" werde diesem Vorbild übergeordnet, und der "irdische König und Gesetzgeber erscheint dann als Statthalter oder Beauftragter seines kosmischen Abbildes, ja es kann so weit kommen, daß der Herrschergott als einziger Herr und einzige Rechtsquelle des Volkes gilt, das an ihn glaubt".- Topitsch übersieht mit dieser Einordnung in sein linear-proportional aufgebautes Schema der soziomorphen Analogie jedoch den reziproken Charakter der beiden Vorstellungen sowie den Einwand, den dieser Tatbestand gegen seinen Entwurf bildet.

[92] Diese Auffassung des Königtums Jahwes geht auf ugaritische Traditionen zurück, die später mit dem Aufkommen des Ausschließlichkeitsanspruchs der Zusage Jahwes zu seinem Volk über die Entmachtung der Fremdgötter zu deren Leugnung führt, vgl. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel 87f. und vor allem 91ff.; vgl. auch Seybold, מֶלֶךְ mælæḵ 948f. und Zandee, Gott ist König 173.
Bemerkenswert ist, daß es angesichts des klaren Gegensatzes zu den kanaanäischen Stadtstaaten offenbar gar nicht im Interesse des vorstaatlichen Israel gelegen haben konnte, Jahwe mit dem Königstitel zu bezeichnen, da doch der kanaanäische "Stadtgott gerade als 'König' zugleich der göttliche Garant dieses von Israel abgelehnten Systems war", vgl. Zenger, Herrschaft Gottes/Reich Gottes II. Altes Testament 177. So konnte einerseits die Gott-König-Vorstellung in Israel erst mit der Etablierung der Davididendynastie und der daraus resultierenden Anpassung an Konzeptionen der Umwelt gedanklich Fuß fassen. Das irdische Königtum rechtfertigte seinen Machtanspruch über das Argument der gottgewollten Teilhabe des Herrschers am Königtum Jahwes. Auf der anderen Seite wandten dagegen die Kritiker der Institution des Königtums das Theologumenon vom alleinigen Königtum Jahwes als Argumentationsspitze gegen die Davididendynastie und gaben "damit ihrem Widerstand nicht nur eine theologische Legitimation, sondern auch eine machtvolle Hoffnungsperspektive" (ebd. 181f.).
Angesichts dieses Befundes wird eine Analyse der Legitimation des Königtums in Israel, die von einem immer schon gegebenen Bewußtsein der Weltherrschaft Jahwes ausgeht, zwangsläufig zu verzerrenden Ergebnissen führen; zu solch einer unkritischen Betrachtungsweise vgl. neuerdings Stockmeier, Herrschaft 885. Die (rein innerisraelitische) Ausformung der Konzeption des irdischen Königtums (vgl. ebd. 885f.) hat nach dieser Auffassung ihre Ursprünge "im Leitbild des mit göttlichen Kräften ausgestatteten Stammesfürsten" (ebd. 885). Stockmeier trägt damit jedoch ein forschungsgeschichtlich überholtes Verständnis an die sozio-politischen Verhältnisse des vorstaatlichen Israel heran: Seine Charakterisierung einer - unhinterfragt vorausgesetzten - politischen Führungselite, die in Anlehnung an Max Webers Typisierung der Herrschaftsformen als Leitung durch "charismatische Stammeshäupter" verstanden wird (ebd.), ist mit neueren Erkenntnissen, die eine akephal strukturierte Gesellschaftsordnung zumindest des vorstaatlichen Israel nahelegen, nicht zu vereinbaren. Auch der z. T. heftige Widerstand gegen die Etablierung der Institution des Königtums wird als Faktor in diesem Entwicklungsprozeß außer acht gelassen.

sinnfällig in einer Vielzahl von Aussagen über das unmittelbare Eingreifen Jahwes in die Geschichte zum Ausdruck gebracht.[93] Es ist der Gott, der dem König Ruhe vor seinen Feinden verschafft (2 Sam 7,1.11), der ihn erwählt, einsetzt und seine Dynastie begründet (2 Sam 12ff.). Dem in jeder Hinsicht geschichtsmächtigen Gott[94] korrespondiert die auffallende Passivität des angehenden Königs David; nach der Schilderung der Ereignisse vom Aufstieg Davids zum Königtum (1 Sam 16,14 - 2 Sam 5,12)[95] unternimmt David erste Schritte überhaupt erst auf ausdrückliche Weisung Jahwes hin, der David das Königtum nahezu ohne dessen Zutun übereignet.[96] Und auch die theologische Begründung der Regierungstaten des Königs in den sog. Königspsalmen sieht in Jahwe den eigentlichen Initiator des Geschehens: Ps 2,8f. etwa gibt Jahwe dem König die Feinde in die Hand, erst dann kann dieser sie wie Tonkrüge zerschlagen.[97]

Mit dieser Konzeption des weit hinter den Gott zurücktretenden Königs begegnet die Königtumspropaganda des davidischen Hofes vor allem den Vorwürfen der saulidischen Parteigänger, David trage eine Mitschuld am Tode Sauls, Abners und Eschbaals,[98] und trägt damit mittelbar auch zu der späteren Entschärfung eines der Hauptargumente der Königtumskritiker bei, daß allein dem Gott Jahwe das Königtum über Israel zukomme, indem sie die Einrichtung des Königtums Davids auf die ausdrückliche Willensbekundung Jahwes zurückführt.[99]

Auch assyrische Quellen betonen neben dem Königtum des Stadtgottes Aššur[100] die Übernahme der kosmischen "Staatsgeschäfte" durch die Götter:

> "Seit Aššur, Sîn, Šamaš, Adad, Bel, Nabû, Ištar von Niniveh ... mich wohlwollend auf de[m] Thron des Vaters, meines Erzeugers, hatten Platz nehmen lassen, ließ Adad

---

[93] Vgl. auch Widengren, Early Hebrew Myths and their Interpretation 196.

[94] Vgl. z. B. Ps 68,8ff., wo *Jahwe* sein Volk führt, die Feinde in die Flucht schlägt und Regen (i. e. Fruchtbarkeit) spendet.

[95] Zur Abgrenzungsproblematik vgl. vor allem Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 128ff.

[96] Vgl. ebd. 133.

[97] Vgl. auch Ps 110,1f.

[98] Vgl. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 133.

[99] Eine direkte Argumentation gegen die Königtumskritik findet sich in der Aufstiegsgeschichte allerdings nicht, vgl. ebd. 142.

[100] Am Anfang des Krönungsrituals der assyrischen Könige steht der charakteristische Ausruf: "Aššur ist König, Aššur ist König!", vgl. dazu Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 122 sowie Ringgren, Die Religionen des Alten Orients 150.

seine Regengüsse los, öffnete Ea seine Quellen, wurde das Getreide 5 Ellen in seinen Ähren hoch ... brachten die Obstpflanzungen die Frucht zu üppiger Entfaltung, hatte das Vieh im Gebären Gelingen. Während meiner Regierung triefte die Fülle, während meiner Jahre wurde Überfluß angehäuft."[101]

Doch liegt in diesen Sätzen aus der Hofpropaganda des Königs Aššurbanipal weitaus weniger die Betonung auf der umfassenden Wirkmächtigkeit der Götter als auf der mit der Regentschaft dieses Königs für das Land einsetzenden Zeit des Friedens und des Wohlstands.[102] Der König versteht sich als der irdische Stellvertreter und Statthalter der Gottheit. So wird dem babylonischen König Ḫammurapi von dem durch die Götterversammlung in die "Enlil-Ämter" eingesetzten Gott Marduk[103] mit dem Königtum die Verpflichtung übertragen,

"... Rechtschaffenheit erscheinen zu lassen im Lande,
Zu vernichten die Bösen und die Verderbten,
daß der Starke den Schwachen nicht kränke,
Und daß ich sonnengleich steige
über das schwarzköpfige Volk, das Land zu erleuchten."[104]

Nach ägyptischer Vorstellung besteht die wesentliche Aufgabe des Königs darin, die Maᶜat zu verwirklichen, d. h. das Bestehen der kosmischen Ordnung zu garantieren. Dabei entspricht es dem Verständnis des Königs als "einzige(m) Träger einer Ich-Identität in der altägyptischen Gesellschaft"[105], daß er auch als Verursacher und Initiator allen menschlichen Handelns angesehen wird: er ist "das Herz, das alle Hände in Bewegung setzt"[106]. Aktivitäten von Göttern wie auch das Konzept eines Königtums der Götter treten gegenüber dieser Auffassung von der Wirkmächtigkeit des Königs stark zurück. Erst im Neuen Reich wird die Vorstellung vom Königtum Gottes dahingehend reformuliert, daß der Erfolg der Unternehmungen des Pharaos ohne göttlichen Beistand nicht zu gewährleisten ist und daß "der Gottkönig,

---

101 Zitat nach Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 122.

102 Vgl. ebd.

103 Von dem Aufstieg Marduks zum Herrn der Götter nach seinem Sieg über die Chaosmacht Tiāmat berichtet das babylonische Weltschöpfungsepos Enūma Eliš, zum Text vgl. ANET 60-72 (Speiser) und AOT 109-129 (Ebeling) sowie zum Gedanken Sommerfeld, Der Aufstieg Marduks 174ff.; zum Enūma Eliš als einer ätiologischen Erzählung s. u. S. 49ff., bes. S. 51 Anm. 157.

104 Zitat nach Jacobsen, Mesopotamien 213.

105 Assmann, Politik zwischen Ritual und Dogma 104.

106 Ebd. 103.

welcher Gott immer das sei, die ganze erschaffene Welt, also auch das Menschenreich, als König beherrscht."[107]

Die starke Eingebundenheit des Pharaos in die göttliche Sphäre spiegelt sich in einem Interdependenzverhältnis, in dem die Autorität der Gottheit, die dem König die Herrschaft überhaupt erst gewährt, mit der menschlichen Machtfülle königlicher Handlungskraft verbunden ist.[108] So wird dem Sonnengott die folgende Bitte an den König in den Mund gelegt, in der er diesem die Befreiung des Sphinx von dem ihn zu verschütten drohenden Flugsand aufträgt:

> "Siehe, meine Verfassung gleicht der eines Notleidenden, indem jedes Glied abstirbt. Es nähert sich mir der Sand der Wüste, auf welcher ich mich befinde. Ich habe gewartet, um Dich ausführen zu lassen, was in meinem Herzen ist; ich weiß ja: Du bist mein Sohn und mein Beschützer."[109]

Das Modell einer analogen Struktur der Stellung des irdischen Königs und der des Götterkönigs bzw. der Gottheit, auf die sich diese Herrschaft gründet, läßt sich angesichts des beschriebenen Befundes nicht bestätigen. Die schlaglichtartig aus einer Fülle von Texten und divergierenden Vorstellungen ausgewählten Beispiele sprechen eher für die Gültigkeit des oben angedeuteten reziproken Schemas.

Innerhalb des Rahmens der vorliegenden Untersuchung iranischer Herrscherlegitimation sind diese Beobachtungen insofern von großem Interesse, als sich in den achämenidischen Inschriften keinerlei Textgrundlage für die Behauptung eines Königtums eines oder mehrerer Götter findet. Dies ist um so erstaunlicher, als die Vorstellung, Götter seien Könige, offenbar nicht nur im gesamten Alten Orient, sondern auch im Alten Indien[110] durchaus geläufig war. Hier wird also nach der spezifischen Eigenart der achämenidischen Königsideologie zu fragen sein.[111]

---

[107] Brunner, König-Gott-Verhältnis 463.

[108] Vgl. Görg, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten 69 sowie ebd. 70: "Für die Herrschaft auf Erden ist der ägyptische Sonnengott auf die menschlichen Mitregenten verwiesen; das Königtum Israels bedingt eine gänzliche Verwiesenheit des Königs auf seinen Gott."

[109] Ebd. 68.

[110] Hier übrigens mit dem Konzept des situativen Königtums der Götter in einer ähnlichen Relativierung, wie sie die situative Göttlichkeit des Königs bedeutet, vgl. Schlerath, Das Königtum im Rig- und Atharvaveda 74.

[111] Dazu u. S. 192ff.

c. Der König als Gottessohn

Unmittelbarer Ausdruck der Partizipation des Königs am Göttlichen ist seine Bezeichnung als Gottessohn. In Ägypten wird die Proklamation der Gottessohnschaft des Pharaos ab Beginn der 5. Dynastie greifbar[112] und seitdem als Topos der Königstitulatur nicht wieder aufgegeben. Doch sprechen die Gottessohn-Formeln nicht grundsätzlich die unmittelbare Vaterschaft des Gottes aus; "Sohn" spielt im Ägyptischen auch auf ein enges Vertrauensverhältnis zu einem Älteren (z. B. einem älteren Verwandten) oder Höhergestellten (so z. B. zu einem Lehrer) an.[113] "Sohn des Gottes NN" bezeichnet somit das enge Verhältnis zwischen Pharao und Gott, "wenn auch nicht auf gleicher Ebene".[114]

Im Mythos von der Geburt des Pharaos als Sonnenkönig hat sich die Vorstellung von der Sohnschaft des Königs anschaulich niedergeschlagen. Der Gott Amun erwählt die Königin und nähert sich ihr in der Gestalt des Pharaos:

> "... [nachdem] er seine Gestalt zu der ihres Gatten, des Königs von Ober- und Unterägypten Aa-Cheper-Ka-Re [gemacht] hatte. Sie fanden sie, wie sie ruhte im Innersten ihres Palastes. Sie erwachte wegen des Gottesduftes, sie lachte Seiner Majestät entgegen. Er ging sogleich zu ihr, er entbrannte in Liebe zu ihr; er gab sein Herz zu ihr hin, er ließ sie ihn sehen in seiner Gottesgestalt, nachdem er vor sie gekommen war, so daß sie jubelte beim Anblick seiner Vollkommenheit; seine Liebe, sie ging ein in ihren Leib."[115]

Nach dem - im Text dezent umschriebenen - Zeugungsvorgang formt der Gott aus den ersten Worten der Königin den Thronnamen des angehenden Pharaos:

> "Gesprochen wird aber von der Königsgemahlin und Königsmutter Jahmes zu der Majestät dieses herrlichen Gottes, des Amun, Herrn von Karnak: 'Mein Herr, wie groß sind doch deine Bas! Herrlich ist es, dein Antlitz zu sehen. Du hast meine Majestät mit deinem Glanz umfangen, dein Duft ist in allen meinen Gliedern', nachdem die Majestät dieses Gottes alles, was er wollte, mit ihr getan hatte. Gesprochen wird durch Amun, den Herrn von Karnak, zu ihr: 'Hatschepsut-Chenemet-Amun ... ist also der Name dieses deines Sohnes, den ich in deinen Leib gelegt habe, [gemäß dieser Knüpfung von Worten (= Ausspruch), die] aus deinem Munde [gekomm]en

---

[112] Bei offenbar fehlender Legitimation durch Erbfolge, vgl. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 405.

[113] So Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion 72, Helck, Sohn 1054 und Brunner, Altägyptische Weisheit 72.

[114] Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion 73.

[115] Zitat nach Brunner, Die Geburt des Gottkönigs 42f.

ist. Sie wird dieses wohltätige Königtum in diesem ganzen Lande ausüben. Mein Ba gehört ihr; meine [Macht] gehört ihr; mein Ansehen (?) gehört ihr; meine weiße Krone gehört ihr; sie ist eine, die die beiden Länder beherrschen wird, indem sie alle Lebenden leitet ..."[116]

Der Topos der Gottessohnschaft ist also unmittelbar mit der Legitimation der königlichen Herrschaft verbunden. Doch beruft sich keineswegs nur die Usurpatorin Hatschepsut auf dieses Motiv, um einen Ersatz für die ihr fehlende dynastische Legitimation zu erbringen und mit der Betonung ihrer Gotteskindschaft die Rechtmäßigkeit ihres Herrschaftsanspruchs zu erweisen, sondern sie greift damit auf eine Tradition zurück, die schon lange vor der 18. Dynastie bestand und mit der auch spätere Nachfolger nicht brachen.[117]

Auch in sumerischen Königshymnen ist die Gottessohnschaftsidee klar ausgesprochen. Der König, der vom Himmelsgott An in sein Amt eingesetzt wird, erhält nicht nur die Ehrenbezeichnung "Sohn Enlils", sondern wird zugleich auch - ganz im Sinne der strikten Trennung von Menschen- und Götterwelt im sumerischen Weltbild - als das Geschöpf dieses Gottes angesprochen:

"An hat ihn in seinem von Gnade überfließenden Herzen zum König berufen, hat zu ihm, dem königlichen Sproß, in Treuen gesprochen:
'Lipitištar, dir habe ich Kraft verliehen - mögest du stolz das Haupt zum Himmel erheben, wie ein tobendes Unwetter, das aufsteigt, mögest du mit schrecklichem Glanz angetan sein, alle Feinde, das unbotmäßige Fremdland, möge dein Unwetter bedecken! Gerechtigkeit hast du für Sumer und Akkad gesetzt, das Herz des Landes

---

[116] Ebd. 43.- Daß Hatschepsut in diesem Text als 'Sohn' des Gottes bezeichnet werden kann, hängt mit dem Konzept der Ähnlichkeit in Erscheinung und Handeln zusammen, die Götter und Könige verbindet und als eine umfassende Wesensverwandtschaft vorgestellt wird, "die den König mit *allen* Gottheiten verbindet, so daß er kurzweg 'Bild der Götter' heißen kann; daher nimmt der Ägypter keinen Anstoß, wenn sich auch die Königin Hatschepsut als 'Bild' des männlichen Gottes Amun-Re bezeichnet", vgl. Hornung, Der Eine und die Vielen 129.

[117] Vgl. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs 195ff. und Bleeker, The Position of the Queen in Ancient Egypt 265.- Ein bis in die Diktion hinein vergleichbarer Bericht ist z. B. auch für Amenophis III. erhalten:
"Es spricht die Königsmutter Mut-em-Uja vor der Majestät dieses herrlichen Gottes, des Herrn von Karnak: 'Wie groß ist doch deine Macht! Wie vollkommen ist deine ...! Wie verborgen sind die Pläne, die du durchführst! Wie zufrieden ist dein Herz über meine Majestät! Dein Duft ist in allen meinen Gliedern', nachdem die Majestät dieses Gottes alles mit ihr getan hatte, was er wollte. - Da sprach Amun-Re, der Herr von Karnak, vor ihrer Majestät: 'Amenophis, Herrscher von Theben, ist der Name dieses Kindes, das ich in deinen Leib gegeben habe, entsprechend dieser Knüpfung von Worten, die aus deinem Mund gekommen ist. Er wird dies wohltätige Königtum in diesem Lande ausüben ...'", Zitat nach RTAT 56 (Brunner).

froh gemacht. Lipitištar, Enlils Sohn, wie der Tag bist du strahlend erschienen ... Kind, Geschöpf Enlils, alles möge dir gelingen!'"[118]

Ähnlich wie in Ägypten dient das Motiv der Gottessohnschaft also auch im mesopotamischen Kulturraum dazu, in der engen Verbindung des Königs zur Gottheit als der dem Herrscher noch übergeordneten Autorität die herausgehobene Stellung des Königs unter den Menschen widerzuspiegeln, und bildet so - in Verbindung mit dem Erwählungsgedanken - ein wesentliches Merkmal seiner Legitimation. Daß der in formelhaften Wendungen ausgedrückte genealogische Konnex von Gottheit und König tatsächlich als eine Metapher[119] für die dem König Macht und Erfolg gewährende Nähe und Unterstützung der Gottheit zu lesen ist, verdeutlicht ein Ausschnitt aus einem Gebet Aššurbanipals an Bēlet-Ninâ und Bēlet-Arba'ili:

"Ich kannte nicht Vater und Mutter; auf dem Schoße meiner Göttinnen wuchs ich auf. Es geleiteten mich die großen Götter wie ein kleines Kind; zur Rechten und zur Linken gingen sie mir. Den guten Šedu, die gute Lamassu ließen sie stets mir zur Seite sein."[120]

Viel spricht auch dafür, die Aussagen ugaritischer Texte in ähnlicher Weise zu verstehen. Wenn legendarische Gestalten wie Keret als 'Sohn Els' betitelt werden, so verbirgt sich hinter dieser Nomenklatur offenbar nicht die Vorstellung von der biologischen Vaterschaft des Gottes, sondern es wird in mythisch-bildlicher Sprache die unabdingbare Anbindung der königlichen an die göttliche Herrschaft und die herausgehobene Stellung des Königs unter den Menschen ausgedrückt.[121] Der Herrscher wird zwar als Gottessohn betitelt, erhält aber keinen unmittelbaren Anteil am Leben der unsterblichen Götter; die Begrenztheit menschlicher Existenz, die im Keret-Epos vor allem in der Erzählung von der schweren Erkrankung und dem drohenden Tod des

---

[118] Zitat nach Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung 44. Für weitere Beispiele der Bezeichnung des Königs als Sohn einer Gottheit vgl. Oberhuber, Ein zentrales Problem der altmesopotamischen Religionsgeschichte 265 und Sjöberg, Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herrscher 94ff. und 108ff.

[119] Gegen eine physiologische Deutung der Sohnschaftsformeln spricht vor allem ein gegenüber moderner Begrifflichkeit sehr viel weiterer Sprachgebrauch, der u. a. auch zuläßt, für den Begriff 'Land' ein Kindschaftsverhältnis zur Gottheit auszusagen; vgl. dazu wie auch zu anderen Kontexten des Sohnbegriffs nebst ausführlichen Literaturhinweisen Colpe, Gottessohn 26f.

[120] Zitat nach Fauth, Diener der Götter - Liebling der Götter 243.

[121] Vgl. Coogan, Canaanite Religion: The Literature 57.- Zu einer wörtlich(er)en Interpretation des Ausdrucks vgl. Bernhardt in RTAT 241, Pope/Röllig, Syrien 294 und Sapin, Quelques systèmes socio-politiques en Syrie au 2° millénaire avant J.-C. et leur évolution historique d'après des documents religieux (légendes, rituels, sanctuaires) 163f.

Königs durchscheint, ist nach ugaritischer Vorstellung durch die Gotterwähltheit des Königs keineswegs aufgehoben.[122]

Die Tatsache, daß auch im Alten Testament[123] die Gottessohnschaft des israelitischen Königs artikuliert wird, hat in der Forschung eine heftige Diskussion um die Deutung dieser Übernahme altorientalischen Ideengutes ausgelöst. Als Lösung der aufscheinenden innerjüdisch-theologischen Problematik, daß eine Erklärung des Königs zum Sohn Gottes mit dem Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes in Konflikt steht, fand sich in der Alttestamentlichen Wissenschaft lange Zeit ein breiter Konsens für eine Interpretation der betreffenden Textstellen als zur Bestätigung des Königtums ausgesprochener Adoptionsformeln.[124] Konzeptionell läßt sich dadurch die anstößige Erhöhung des Königs in die Sphäre des Göttlichen mit seiner Geschöpflichkeit und mit der Vorstellung von seiner Erwählung durch Jahwe aussöhnen. Adoption als Annahme an Sohnes Statt bedeutete zugleich ein Theorem, das es erlaubte, angesichts der im ägyptischen Mythos von der Geburt des Gottkönigs ausgesprochenen physischen Zeugung des Königs durch den Gott die Eigenständigkeit der israelitischen Sohnschaftsvorstellung als gewährleistet anzusehen.[125]

---

[122] Vgl. Dietrich/Loretz, Die Wehklage über Keret in KTU 1.16 I 2-23 (|| II 35-50) 191f.: "Der Tod erweist sich somit auch bei Keret als unüberschreitbare Grenze zwischen Mensch und Gott."; zum Gedanken vgl. auch Loewenstamm, Zur Götterlehre des Epos von Keret 508.

[123] Vor allem 2 Sam 7,14a, Ps 2,7 und Ps 89,27f.; zum Problem von 2 Sam 7,14a und Ps 2,7 vgl. Moenikes, Messianismus im Alten Testament 301 Anm. 67.

[124] Vgl. z. B. Mowinckel, General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom 290f., Ringgren, Israelitische Religion 206 und 211ff., Gunneweg/Schmithals, Herrschaft 28f. und Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament 262; zu einer Auswahl weiterer Literatur zur Adoptionsproblematik vgl. ebd. 84 Anm. 2.

[125] So mündet auch Gerald Cookes kritische Stellungnahme zur herkömmlichen Interpretation der sog. Adoptionsformeln im AT in die von einer innerisraelitischen Entwicklung des Gedankens ausgehende These von einem Sohnschaftsverhältnis Israels zu Jahwe, das in eher artifiziellen als naturalistischen Termini gedacht und geglaubt worden sei und die ideengeschichtliche Vorlage für die Ausprägung des Motivs der Gottessohnschaft des Königs als des Stellvertreters des Volkes vor Jahwe abgegeben habe, vgl. Cooke, The Israelite King as Son of God 216f. und 225. Leider bleibt Cooke die Exegese der Stellen, die von Israel als der Erstgeburt bzw. dem Sohn Jahwes sprechen (vgl. vor allem Ex 4,22; Hos 11,1; Jer 31,9 und Jes 43,6), und damit eine plausible religionsgeschichtliche Herleitung seiner interessanten These schuldig. In einem späteren Aufsatz hat Cooke zwar das Thema der 'Gottessöhne' aufgegriffen und ausführlich behandelt, ist aber auf die Problematik der Gottessohnschaft Israels im Rahmen einer Deutung der Adoptionsformeln nicht weiter eingegangen, vgl. Cooke, The Sons of (the) God(s).
Die konzeptionelle Einbindung auch der Nathanverheißung (2 Sam 7) in die Bundestheologie ist ein in der Alttestamentlichen Wissenschaft geläufiges Interpretationsmodell, vgl. bes. Gunneweg, Sinaibund und Davidsbund 338ff. sowie Seybold, Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten 26ff. und 163ff.- Der Terminus ברית (Bund) erscheint aber gerade nicht an der fraglichen Stelle 2 Sam 7, vgl. vielmehr u. a. 2 Sam 23,5; 2 Chr 13,5; 21,7; Ps 89,4.29.35.40; Jer

Diesem Erklärungsmodell gegenüber ist eingewandt worden, daß im Gegensatz zur altorientalischen Tradition dem Rechtsdenken der Israeliten der Vorgang einer Adoption an Kindes Statt nicht geläufig war und sich für die Adoptionsformel von Ps 2,7 keine Parallele aus Adoptionsurkunden des Alten Orients anführen läßt.[126] Ob allerdings aus dieser Tatsache gefolgert werden kann, daß die Vorstellung einer göttlichen Adoption des Königs dem israelitischen Rechtsempfinden vollkommen fremd war und deshalb grundsätzlich unverstanden geblieben wäre,[127] scheint zumindest zweifelhaft; denn immerhin beschreiben Num 11,12 und vor allem Rt 4,16 zwar nicht auf den juristischen Terminus, aber doch auf den Sachverhalt der Adoption verweisende Situationen.[128] An der grundsätzlichen Feststellung, daß die Annahme an Kindes Statt in Israel kaum eine Bedeutung besaß, wenn sie auch wahrscheinlich nicht unverstanden blieb, ändern diese vereinzelten Belege allerdings nichts.

Tatsächlich sind weder die Transformationsthese, die von der Übernahme der alttestamentlichen Gottessohnschaftsidee aus der Königsideologie der Nachbarkulturen ausgeht und auf eine Umformung und Einpassung dieser Vorstellung in den theologischen Denkhorizont Israels abhebt, noch die Annahme eines innerjüdisch entwickelten Adoptionsbegriffs widerspruchsfreie Erklärungsmodelle. Die Transformationsthese tut sich schwer, wenn sie erklären soll, wie die theologisch umgeformte Gottessohnsidee überhaupt auf eine breitere Akzeptanz hätte stoßen können, da der nach diesem Modell zugrunde gelegte Adoptionsbegriff in der allgemeinen Rechtspraxis und damit im Rechtsempfinden Israels kein Fundament besaß. Ohne eine solche Öffentlichkeitswirkung aber hätte die Übernahme der Vorstellung vom König als Sohn Gottes zumindest ihren Sinn als Legitimationsstrategie völlig verfehlt.- Die Annahme einer rein innerjüdischen Entwicklung steht dagegen

33,20f. und Jes 55,3, dazu Seybold, Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten 43. Die Interpretation der Nathanverheißung als *Davidsbund* in Analogie zum Bundesschluß am Sinai kann sich also nicht auf eine unmittelbare begriffliche Herleitung berufen. Sie fußt vielmehr auf einer zeitlichen Ansetzung der Bundestheologie vor der Davididenzeit. Die Sachlage ist aber gerade für 2 Sam 7 in Wirklichkeit sehr viel verwickelter, da von einer deuteronomistischen Redaktion der ursprünglichen Textfassung und mindestens drei voneinander zu unterscheidenden Textschichten auszugehen ist, vgl. bereits Poulssen, König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testamentes 43ff. und 119ff. und Haag, TWAT 678.

[126] Vgl. vor allem Donner, Adoption oder Legitimation? 87ff. und 114; vgl. aber auch bereits Cooke, The Israelite King as Son of God 214f.

[127] Vgl. Donner, Adoption oder Legitimation? 114 und Cooke, The Israelite King as Son of God 215.

[128] Vgl. ebd. 215f.

in der Gefahr, die Bedeutung vor allem ägyptischer Vorbilder[129] für die Ausprägung der judäischen Königsideologie zu unterschätzen.

Angesichts dieses Ungenügens der bisherigen Lösungsvorschläge hat Herbert Donner dafür plädiert, die Proklamation der Gottessohnschaft des Königs als eine "Bildrede" aufzufassen, "die das besonders enge Verhältnis Jahwes zu seinem Stellvertreter" ausdrückt.[130] Demnach wurde die Gottessohnschaftsidee nicht "im Sinne einer *adoptio filii loco* umgedeutet", sondern ist als das, "was sie von Hause aus war - ein Teil des Mythos von der Person des Königs, genauer: ein auf die Ebene der Metapher transponiertes mythisches Element", adaptiert worden.[131]

Donners Lösungsvorschlag umgeht so die Schwierigkeiten anderer Erklärungsversuche, opfert aber mit der Konzeption des Gottessohntitels als einer aus dem Mythos gewonnenen Bildrede die - in der Alttestamentlichen Wissenschaft gerade im Falle der "Adoptionsformeln" nahezu einhellige - Betonung der Sonderstellung und Eigenart der Gottessohnvorstellung in Israel. Dies jedoch schwächt nicht die Plausibilität des vorgetragenen Erklärungsmodells, sondern stärkt sie zusätzlich. Denn auch in Ägypten ist mit der Bezeichnung des Herrschers als "Sohn des Gottes NN" nicht unbedingt die Göttlichkeit des Königs impliziert,[132] wohl aber seine die Herrschaft ermöglichende und rechtfertigende Sonderstellung und enge Beziehung zur Gottheit. Ägyptische Bildsprache und alttestamentlicher Gottessohntitel[133] rükken damit konzeptionell weitaus näher zusammen, als bislang allgemein angenommen wurde. Für die Übernahme eines so bestimmten Gottessohnbegriffes aus dem ägyptischen Königsprotokoll in die alttestamentliche Nomenklatur hätte es demnach eines weitaus geringeren Aufwands an theologischen Transformationsleistungen bedurft, als es eine motivische Anleihe aus einem konzeptionell grundverschiedenen Vorstellungshorizont impliziert.

---

[129] Zu einem Vergleich alttestamentlicher Aussagen über das Königtum mit dem ägyptischen Königsprotokoll vor allem der 18. Dynastie vgl. Cooke, The Israelite King as Son of God 213f.

[130] Donner, Adoption oder Legitimation? 114.

[131] Ebd.- Vgl. dazu auch Colpe, Gottessohn 33 und Cooke, The Sons of (the) God(s) 28.

[132] Vgl. Görg, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten 261; s. auch o. S. 39.- Anders Cooke, The Israelite King as Son of God 208f. und 212f., auf den Görg, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten 261 Anm. 309, sich erstaunlicherweise beruft.

[133] Das Begriffsspektrum von hebräisch בֵּן (Sohn) reicht - ebenso wie das des ägyptischen Wortes für 'Sohn' - über die Bezeichnung des unmittelbaren Verwandtschaftsverhältnisses hinaus und umfaßt auch andere soziale, ethnische oder gar geographische Zugehörigkeiten, vgl. Haag, בֵּן 672ff. und Colpe, Gottessohn 32. Gegen Colpe (ebd.) ist allerdings festzuhalten, daß der hebräische Sohnbegriff damit nicht nur dem akkadischen, sondern eben auch dem ägyptischen strukturell sehr nahesteht.

Auch Donners Erklärungsmodell bleibt den historischen Nachweis des von ihm angenommenen interkulturellen Motivtransfers letztendlich schuldig. Insofern trägt der von ihm vorgetragene Lösungsvorschlag hypothetischen Charakter. Doch leistet Donners These eine Erklärung, die die zur Diskussion stehenden Phänomene vollständig erfaßt und in sich widerspruchsfrei ist, mithin durch ihre Kohärenz anderen bislang geäußerten Vorschlägen gegenüber einen Plausibilitätsvorsprung besitzt. Jedenfalls könnte es durchaus im Interesse der sehr umsichtig operierenden Königtumspropaganda der Davididen gelegen haben, neben anderen nachweislich aus der ägyptischen Königsideologie übernommenen Motiven sich auch die Vorstellung vom König als dem Sohn Gottes angeeignet und in vergleichbarer Weise als Legitimationsausweis propagiert zu haben.[134]

d. Der König als der erwählte Stellvertreter der Gottheit

Trotz der divergierenden Ausprägungen der Königsideologie läßt sich für alle Kulturen im Alten Orient - wenn auch wiederum nicht ohne modifizierende Einschränkungen - ein generelles Konzept der Berufung und Einsetzung des Königs durch einen Gott oder eine Götterversammlung ausmachen. Beispiele aus dem israelitischen, mesopotamischen und ägyptischen Kulturraum sollen diesen Sachverhalt wie auch die Besonderheit der jeweiligen Ausprägung des Erwählungsgedankens zu verdeutlichen helfen.

Im Kernstück davidischer Königtumspropaganda, der sog. Nathanweissagung (2 Sam 7,1-17), wird die Quintessenz der Geschichte vom Aufstieg Davids als der Geschichte von der Erwählung und Berufung Davids zum König durch Jahwe formelhaft zusammengefaßt:

> "So spricht Jahwe Zebaoth: Ich habe dich von der Weide hinter der Herde weggenommen, damit du Fürst über mein Volk Israel seist. Ich bin mit dir gewesen bei allem, was du unternahmst, und habe alle deine Feinde vor dir vernichtet. Ich will dir einen großen Namen machen, gleich dem Namen der Großen auf der Erde."[135]

---

[134] Zur Auseinandersetzung mit Boeckers Einspruch gegen Donners These und zu seinen eigenen etwas modifizierten Folgerungen vgl. Görg, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten 259f. Anm. 304.

[135] 2 Sam 7,8b-9.- Zu 2 Sam 7,8ff. als dem "fundamental text for the religious legitimation of the Israelite state" vgl. bereits Albrektson, Prophecy and Politics in the Old Testament 47.

Die Aufstiegsgeschichte, deren erklärtes Ziel es ist, David als den legitimen Nachfolger Sauls auszuweisen, kann aber nicht auf familienrechtliche Ansprüche des neuen Königs rekurrieren, der vielmehr in blutige Auseinandersetzungen mit prosaulidischen Parteigängern verwickelt wird, als Abner, der General des verstorbenen Saul, dessen Sohn Eschbaal zum König ausrufen läßt und mit seinem Heer gegen David anrückt.[136] Diesen ersichtlichen Erbfolgeansprüchen der Sauliden gegenüber ist es dem Verfasser der Aufstiegsgeschichte ein wichtiges Anliegen, David von dem Verdacht einer möglichen Beteiligung am Tod seiner Gegner reinzuwaschen:[137] David hat am Untergang Sauls und seiner Anhänger keinen Anteil; deren Ansprüchen auf den Thron wird die Erwählung und Berufung des Königs durch Jahwe als einzig zählendes Legitimationsargument entgegengehalten.[138] Andere Argumente wie Erbfolgeansprüche oder den Aufweis besonderer zum Königtum befähigender Qualifikationen kennt die Aufstiegsgeschichte nicht. Nur 2 Sam 5,1ff. spiegelt mit dem Motiv der Königswahl durch das Volk eine für das vorstaatliche Israel bezeichnende Legitimationspraxis, die Davids Königtum auch unter traditionellen Gesichtspunkten legitimiert und den saulidischen Forderungen gegenüber rechtfertigt.

Wie es um die Legitimation der Könige im Nordreich Israels stand, läßt sich angesichts der wenigen Informationen, die sich aus den meist nur aufzählenden und (aus judäischer Perspektive) pauschal wertenden Quellen ge-

---

[136] Vgl. 2 Sam 2,8 - 3,1.

[137] Vgl. Davids Unschuldsbeteuerungen, seine Trauerreaktionen und die Ermordung der vermeintlichen "Freudenboten":
2 Sam 1 - David kehrt vom siegreichen Kampf gegen die Amalekiter, den Erzfeind Israels, wieder, erfährt von Sauls gleichzeitiger Niederlage und Tod in der Schlacht gegen die Philister, läßt den Boten töten, der sich rühmt, Hand an den Gesalbten Jahwes gelegt zu haben, und singt ein Klagelied auf Saul und Jonathan,
2 Sam 3 - David schließt Frieden mit Abner, der ohne sein Wissen ermordet wird, und
2 Sam 4 - Ermordung Eschbaals und die sofortige Bestrafung seiner Mörder mit dem Tod, als sie David von ihrer Tat berichten.-
Zum Gedanken vgl. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 133ff.

[138] Vgl. dazu Weiser, Die Legitimation des Königs David 335 und 342.- Symbolischer Ausdruck der Erwählung durch den Gott ist die Salbung des Königs; das damit verbundene Theologumenon der Unantastbarkeit des Gesalbten wird in der Aufstiegsgeschichte vor allem in der Einstellung Davids gegenüber der Person Sauls hervorgehoben (z. B. 1 Sam 24,3-8) und erhält durch den nicht ausgesprochenen Analogieschluß auf David eine nicht unerhebliche politische Brisanz, vgl. Moenikes, Messianismus im Alten Testament 291f.: "Der aus der Umwelt Israels entlehnte Grundsatz der Unverletzlichkeit und Unantastbarkeit des Gesalbten Jahwes und dessen Sonderstellung liegt jedoch deshalb im Interesse Davids, für das die Aufstiegsgeschichte eintritt, weil er später auch für ihn selbst als Gesalbten Jahwes gelten soll. Dieses Theologumenon dient also hier als Mittel der Propaganda für das Königtum Davids und des Kampfes gegen dessen massive Bedrohung in der frühköniglichen Zeit."- Zum Gedanken vgl. auch Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 136ff.

winnen lassen,[139] nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. Doch scheint auch ähnlich wie im Reich Juda das Hauptgewicht der Rechtfertigung des königlichen Herrschaftsanspruchs auf der durch Jahwes Propheten ausgesprochenen göttlichen Erwählung und Berufung des Königs gelegen zu haben. Nach 1 Kön 11,29ff. tritt der Prophet Achija an den zukünftigen König Jerobeam heran, zerreißt seinen Mantel in zwölf Teile und fordert Jerobeam auf:

> "Nimm dir zehn Stücke! Denn so spricht Jahwe, der Gott Israels: Siehe, ich will das Königtum aus Salomos Hand reißen und dir zehn Stämme geben ...
> Aber seinem [i. e. Salomos] Sohn will ich das Königtum aus der Hand reißen, dir jedoch will ich zehn Stämme geben ...
> Dich aber nehme ich, daß du herrschst über alles, wonach dein Herz begehrt, und König seist über Israel."[140]

Die Berufung auf die prophetisch artikulierte Erwählung des Königs durch Jahwe ist jedoch nicht die einzige Legitimationstradition des Nordreichs. Die Einsetzung Jerobeams als König durch die Sichemitische Stämmevertretung bewegt sich ganz im Rahmen des aus der Zeit Sauls bekannten Konzepts eines charismatischen Königtums, dem die Stämme freiwillig Gefolgschaft leisteten.[141] Auch in der Folgezeit gelang es den Herrschern im Nordreich nicht, den Einfluß der königskritischen Opposition entscheidend abzuschwächen; alle Versuche, dynastische Kontinuität zu etablieren, scheiterten jedenfalls über kurz oder lang,[142] und auch das Institut der Königswahl durch Stämmevertreter bzw. den Heerbann scheint nicht aufgegeben worden zu sein.[143]

Die Königsakklamation durch das Volk und die Einsetzung des Königs durch Jahwe bildeten nicht nur im Nord-, sondern auch im Südreich einander ergänzende Topoi der Königslegitimation. Während es aber im Nordreich nur einem den alten Traditionen weitgehend verpflichteten Königtum Fuß zu fassen gelang, konnte sich im Reich Juda die Davididendynastie gegen den starken Widerstand der Königtumskritiker durchsetzen und eine weitgehen-

---

139 1 Kön 11 - 2 Kön 25 sowie 2 Chron 10 - 36.

140 1 Kön 11,31.35.37.- Die hier gewählte literarische Form eines *vaticinium ex eventu* ist auch im Südreich ein geläufiges Propagandamittel. Zu fiktiven Vorhersagen eines davidischen Herrschers in Gen 49,10 und Num 24,17 vgl. Moenikes, Messianismus im Alten Testament 292ff.

141 Vgl. dazu Alt, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda 8f. und Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament 170f.

142 S. dazu u. S. 60.

143 1 Kön 15,27 und 16,15ff. bilden dafür Argumente ex negativo, vgl. Alt, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda 8. Deutlicher spricht aber noch 2 Chron 26,1 von der Wahl des Urija zum König.

de Anpassung an Vorbilder altorientalischer Königsideologie vornehmen.[144] Den Schwerpunkt ihrer Legitimationsbestätigung legt die Jerusalemer Königtumspropaganda dabei - in der Anfangszeit sogar fast ausschließlich - auf das Argument der Erwählung des Königs durch Jahwe.

Im mesopotamischen Kulturraum wurde die Einrichtung des Königtums geradezu als den Menschen von den Göttern vermittelte Errungenschaft angesehen. Die sog. Sumerische Königsliste beginnt mit der bezeichnenden Feststellung: "Als das König[tum] vom Himmel herabkam ..."[145] So kann auch die Herrschaft einzelner Könige als unmittelbare Gabe (wechselnder) Götter verstanden werden. Auf einem Siegelzylinder Tiglatpilesers I. ist die Rede von Aššur, "der das Zepter und die Krone gibt, der das Königtum errichtet", und Aššurbanipal beruft sich auf die Götter Nabû und Marduk, "die das Zepter und den Thron geben".[146] Der König stellt sich als der vom Gott erwählte und eingesetzte Stellvertreter und Amtsträger dar, der sich der Verpflichtung, die diese Erwählung nach sich zieht, durchaus bewußt ist. In einer neubabylonischen Bauinschrift heißt es:

> "Nebukadnezar, der König von Babylon, der demütige, unterwürfige, der Beter, der Ehrfurcht hat vor dem Herrn der Herren, der Versorger von Êsagila und Êzida, der legitime Sohn des Nabopolassar, des Königs von Babylon, bin ich. Als Marduk, der große Herr, der Wissende unter den Göttern, der Allgewaltige, Land und Leute zur Hut (mir) übergab, ..."[147]

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts v. Chr. gelang es dem babylonischen König Ḫammurapi, den gesamten Süden des Zweistromlandes unter seine militärische Kontrolle zu bringen. Auch Ḫammurapi empfand sich als erwählter, auf göttlichen Ratschluß hin ins Amt eingesetzter König:

> "Als der erhabene Anu, König der Anunnaki,
> und Enlil, Herr über Himmel und Erde,
> Die des Landes Geschicke bestimmen,
> Marduk, den Erstgebornen, bestellten,
> Enlils Sohn, daß er ausübe die Ämter Enlils

---

[144] Zur Einbindung des noch 2 Sam 5,1ff. klar ausgesprochenen Motivs der Königswahl durch das Volk in eine dynastische Argumentationsstrategie s. u. S. 53f.

[145] Zitat nach AOT 147 (Ebeling); vgl. auch ANET 265 (Oppenheim). Zum Stellenwert dieses Textes innerhalb der mesopotamischen Historiographie sowie zum Problem der Datierung der Sumerischen Königsliste vgl. neuerdings Cwik-Rosenbach, Zeitverständnis und Geschichtsschreibung in Mesopotamien 15f., bes. Anm. 120.

[146] Diese und eine Reihe weiterer Beispiele finden sich gesammelt bei Seux, Königtum B. II. und I. Jahrtausend 166.

[147] Zitat nach AOT 366 (Ebeling).

über des Volkes Gesamtheit,
groß ihn machten unter den Igigi,
Babylon riefen mit seinem gepriesenen Namen,
Überragend (groß) in der Welt es machten
und fest ihm errichteten
In seiner Mitte ein bleibendes Königtum,
dessen Fundamente (so) fest sind gegründet wie
(Jene von) Himmel und Erde - da haben mich Anu und
Enlil berufen, Wohlstand dem Volk zu gewähren.
Mich, Hammurapi, den gehorsamen, gottesfürchtigen Fürsten, ..."[148]

Es fällt auf, daß die Rolle des zuvor weitgehend bedeutungslosen Stadtgottes von Babylon, Marduk,[149] seit dieser Zeit wesentlich aufgewertet wird, Marduk sogar nicht nur als einer der Hochgötter erscheint,[150] sondern von Anu und Enlil in die Enlil-Ämter, d. i. die Regierung des kosmischen Staates, eingesetzt wird. Ḫammurapi nimmt als Verwalter des irdischen Staates eine der des Stadtgottes von Babylon analoge Position ein; der Einsetzung Marduks in die Enlil-Ämter entspricht die Erwählung Ḫammurapis als König von Babylon.

Die hier aufgezeigte analoge Struktur von irdischem und kosmischem Staat ist ein Musterbeispiel für Topitschs Beobachtung eines "politisierten Kosmos". Doch wäre es verfehlt, dies einseitig als das Modell einer politisch-utilitaristischen Umformung religiöser Traditionen zum Zweck des Legitimationsgewinns und der Herrschaftsfestigung zu interpretieren. Angesichts des Tatbestands, daß sich in den Kulturen des Alten Orients keinerlei Anzeichen für eine Erschütterung des das Weltbild fundierenden religiösen Wertesystems finden lassen,[151] ist eine andere Erklärung mindestens genauso plausibel:

Mit dem kometenhaften Aufstieg des Stadtkönigtums von Babylon zum landesbeherrschenden Machtfaktor wurde eine entsprechende Aufwertung der Position des Stadtgottes im "landesweiten" Rat der Götterversammlung zu einem theologischen Bedürfnis, dessen Erfüllung sogar im ausdrücklichen Interesse des königlichen Machthabers lag; in einer Inschrift aus dem 33. Re-

---

[148] Zitat nach Jacobsen, Mesopotamien 213, vgl. auch AOT 380f. (Ebeling); eine Zeremonie, die am 10. Tag des babylonischen Neujahrsfestes durchgeführt wurde, macht anschaulich, wie die Erwählung des Königs und seine Belehnung mit Amt und Macht durch den Gott kultisch umgesetzt wurde: Um als rechtmäßiger Herrscher gelten zu können, mußte der König die Hände der Statue des Gottes Bēl (bzw. Bēl Marduk) symbolisch ergreifen, vgl. Schützinger, Bild und Wesen der Gottheit im Alten Mesopotamien 76f. sowie Ringgren, Die Religionen des Alten Orients 167.

[149] Vgl. dazu Sommerfeld, Der Aufstieg Marduks 19ff.

[150] Vgl. ebd. 63ff.

[151] S. o. S. 8.

gierungsjahr Ḫammurapis, die vom Bau eines Kanals und der Errichtung eines Forts handelt, rühmt sich der König, seine Eroberungen nicht im Eigeninteresse, sondern als Erfüllung eines Wunsches Marduks vorgenommen und auf diese Weise dazu beigetragen zu haben, daß Marduk zum Landesgott eines großen Gebietes avancierte:

> "Hammurabi, der mächtige König, der König von Babylon, der König, der die vier Welträndер aufeinander hören läßt, der den Kampfeswunsch Marduks erfüllt, der Hirte, der sein Herz zufriedenstellt, bin ich. Als Anu und Enlil mir das Land von Sumer und Akkad zum Beherrschen übergaben, ihr (der Menschen) Leitseil meiner Hand auslieferten ..."[152]

Gerade Dokumente privater Frömmigkeit belegen, daß erst mit dem Siegeszug Ḫammurapis Marduk auch landesweit nach und nach die kultische Bedeutung erlangte, die der ihm von der babylonischen Marduk-Theologie zugeschriebenen Position im Götterpantheon entsprach.[153] Während der Regierungszeit Ḫammurapis *war* Marduk im Glauben der Babylonier längst noch nicht der allgemein anerkannte Hochgott der dogmatischen Schriften Babylons, er *wurde* dies erst in der Folgezeit.

Es ist daher sehr fraglich, ob die Berufung auf einen ambitiösen Lokalgott, dessen Aufstieg wesentlich an die - keinesfalls selbstverständlichen - militärischen Erfolge des babylonischen Königs gebunden war, tatsächlich im Interesse eines politisch aus rein opportunistischen Erwägungen operierenden Machthabers liegen konnte. Solchen utilitaristischen Leitbildern hätte eher der Rekurs auf den traditionellen Legitimationsrahmen (Erwählung durch Anu, Enlil und andere Hochgötter) entsprochen, der im übrigen von Ḫammurapi auch keineswegs aufgegeben worden ist. Die theologische Konstruktion vom Aufstieg Marduks in Analogie zu der des babylonischen Königs wurde jedoch erst dann zu einem wirksamen Legitimationsinstrument, als auch die Anerkennung dieses Theologumenons im Glauben der Untergegebenen gewährleistet war.

Daß also Ḫammurapis Religionspolitik *nicht nur* auf berechnendem Kalkül basierte, sondern sich daneben offenbar auch dem Ansehen des babylonischen Stadtgottes Marduk persönlich verpflichtet fühlte,[154] ist ein m. E. plausibleres Erklärungsmodell für die aufgezeigten analogen Strukturen als die reduktiv im Sinne Topitschs argumentierende Interpretation. Daß es erst Jahrhunderte nach der Ḫammurapi-Zeit, als während der Kassiten-Herr-

---

[152] Zitat nach Sommerfeld, Der Aufstieg Marduks 69.

[153] Vgl. ebd. 112ff.

[154] Zu einer vergleichbaren Einschätzung vgl. bereits von Soden, Herrscher im Alten Orient 56f.

schaft der Marduk-Kult in Babylonien weit verbreitet war und Marduks hohe Stellung im Pantheon grundsätzlich breite Anerkennung gefunden hatte,[155] der babylonischen Marduk-Priesterschaft mit der 'Enūma Eliš' genannten Erzählung gelang, die Geschichte vom Aufstieg Marduks mythisch zu verankern,[156] wirft nicht nur Licht auf die zeitlichen Dimensionen eines solchen Entwicklungsprozesses, sondern zeigt darüber hinaus, wie sehr sich gerade theologische - und nicht primär machtpolitische - Anliegen mit dieser Thematik verknüpfen.[157]

Selbst in Ägypten ist trotz der exponierten Stellung des Pharaos und seiner vergleichsweise engen Verknüpfung mit der göttlichen Sphäre, die sogar ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit von Königtum und Götterexistenz nicht ausschließt,[158] die Vorstellung von der Einsetzung des Königs durch die Gottheit geläufig. In einem Text aus den Sonnenheiligtümern der 18.-20. Dynastie heißt es: "RE hat den König N.N. eingesetzt auf der Erde der Lebenden für unendliche Zeit und unwandelbare Dauer ...",[159] und Amun-Re wird angebetet als "... vollendeter Gott, der das Königtum festsetzte ..."[160]

Auch im Mythos vom Pharao als Sohn des Sonnengottes ist die göttliche Zeugung des zukünftigen Königs nicht der einzige Ausdruck der Rechtmäßigkeit seines Herrschaftsanspruchs; das neugeborene Kind wird von Göttinnen gestillt, die ihm dadurch das Königtum, Gesundheit und andere Güter zuführen:

> "Wir ernähren dich als König von Ober- und Unterägypten, indem du lebst, dauerst, wohl fährst, indem dein Herz weit ist auf dem Horusthron, indem du alle Lebenden leitest."[161]

Ganz entgegen der israelitischen Vorstellung vom König als dem Gesalbten des Gottes ist also im ägyptischen Mythos die Erwählung des Pharaos

---

155 Vgl. Sommerfeld, Der Aufstieg Marduks 150ff.

156 Vgl. ebd. 175 und Edzard, Mesopotamien 122.

157 Die Rede vom Enūma Eliš als ätiologischem Mythos ist auf diesem Hintergrund nur als Ätiologie des Aufstiegs des Lokalgottes Marduk zu einem Hochgott des babylonischen Pantheons sinnvoll. Für die Zeit Ḫammurapis und insbesondere die Legitimationsstrategien dieses Königs lassen sich daraus unmittelbar keine Schlüsse ziehen.

158 S. o. S. 38.

159 Zitat nach Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 120.

160 Ebd. 207.

161 Zitat nach Brunner, Die Geburt des Gottkönigs 129; zum Gedanken vgl. ebd. 132.

dadurch symbolisch ausgedrückt, daß er als der von der Göttin "Gesäugte" verstanden wird.[162]

Der heranwachsende König wird in einem dritten Schritt als Sohn des Sonnengottes und angehender Herrscher den versammelten Landesgöttern vorgestellt und in sein Amt eingesetzt:

> "Mein geliebter leiblicher Sohn Neb-maat-Re, den ich gemacht habe eines Leibes mit mir mitten im Palast: Ich gebe dir alles Leben, alle Wohlfahrt, zu erscheinen als König von Ober- und Unterägypten auf dem Thron des Horus, indem dein Herz weit ist, zusammen mit deinem Ka wie Re."[163]

Auch der legitimierende Mythos[164] von der Geburt Pharaos als Sohn des Sonnengottes zeigt im Motiv der göttlichen Belehnung des angehenden Königs mit den für die Herrschaftsausübung notwendigen Fähigkeiten und seiner Berufung ins Königsamt charakteristische Züge eines Erwählungsgeschehens. Anders aber als in Israel[165] und Mesopotamien bezeichnet der Erwählungsvorgang im ägyptischen Mythos nicht die in einer bestimmten historischen Situation angesichts der Vakanz des Thrones getroffene Entscheidung der Gottheit oder eines Götterrates zugunsten eines (von potentiell mehreren) Thronprätendenten; der Pharao ist vielmehr erwählt im Sinne seiner göttlich prädestinierten Existenz als König. Das Erwählungsgeschehen erscheint damit von der Zeit der eigentlichen Thronbesteigung noch vor Ge-

---

162 Vgl. auch die zahlreichen Abbildungen der Isis mit dem Horusknaben, zum Gedanken vgl. Assmann, Ägypten 158ff.; für vergleichbare Beispiele aus dem mesopotamischen Kulturraum vgl. Sjöberg, Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herrscher 88. Das Motiv, daß der Thronfolger von der Göttin gestillt wird, findet sich auch in ugaritischen Texten als ein Ausdruck göttlicher Gunst gegenüber dem König. Im Keret-Epos ist von Yassubu, dem Sohn des Königs, die Rede, "who will imbibe the the milk of Athiratu, who will suck the breasts of the Virgin 'Anatu"; KTU 1.15 II 25-27, Zitat nach de Moor, An Anthology of Religious Texts from Ugarit 206; vgl. auch Coogan, Canaanite Religion: The Literature 56 sowie Loewenstamm, Zur Götterlehre des Epos von Keret 508.

163 Zitat nach Brunner, Die Geburt des Gottkönigs 149f.

164 So bereits Assmann, Ägypten 143.

165 Manfred Görg, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten 80f., bestimmt den Erwählungsbegriff allerdings umgekehrt vom ägyptischen Verständnis her als prädestinierte Existenz und gelangt so zu der zweifelhaften Einsicht, daß angesichts der betonten Geschöpflichkeit bei den Königen Israels von einem Erwählungsvorgang im Sinne einer "substantiell verstandene[n] Erwählung" (so ebd. 81) keine Rede sein könne, vgl. ebd. 80: "Das Bekenntnis Salomos, gerade jetzt bei der göttlichen Vergabe des Königsamtes ein נער קטן zu sein, wehrt jedem Gedanken an eine mythisch begründete Erwählung. Stattdessen ruht das Gewicht der Selbstaussage auf dem Eingeständnis der eigenen Unmündigkeit, welche die Gottheit nicht an der Verleihung des Königtums gehindert hat. Wenn es sich überhaupt um das Bewußtsein einer 'Erwählung' handelt, geht diese zu Lasten des Königs."

burt und Zeugung sogar bis in "die geistige »Konzeption« des Königs im Willen Gottes"[166] zurückverlagert:

> "Empfange deinen Sohn, der aus [dir] hervorgekommen ist, den du gezeugt hast im Fürstenhaus, damit er das Königtum der beiden Länder ausübe."[167]

2. Die Regelung der Königsnachfolge

a. Dynastisches Prinzip

Die Rechtfertigung des Herrschaftsanspruchs unter Berufung auf die geregelte Weitergabe der Krone nach dem Erbfolgemuster der Herrscherfamilie ist die einem neuzeitlich-europäischen Betrachter sicherlich vertrauteste Form der Herrscherlegitimation. Dies hängt zum einen mit der geschichtlichen Erfahrung von starken Dynastiebildungen in Mitteleuropa bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein zusammen, wird aber ideengeschichtlich vor allem dadurch begünstigt, daß das Erbfolgeprinzip - im Gegensatz etwa zum Rekurs auf göttliche Erwählung - auch innerhalb eines säkularen Denkhorizonts als Legitimationsargument seine Gültigkeit grundsätzlich nicht verloren hat.

Dies hat umgekehrt bei der Analyse der Legitimationsstrukturen im Alten Orient häufig zu einer Überschätzung des dynastischen Arguments geführt.[168] Zwar hat das Prinzip des ererbten Königtums in allen Kulturen des Alten Orients eine erhebliche Bedeutung für die Regelung der Herrschaftssukzession gehabt, wurde aber als Legitimationsausweis insgesamt sehr unterschiedlich gewichtet, dabei jedoch immer als Kennzeichen *religiöser* Herrscherlegitimation ausgewiesen.

Ein gutes Beispiel dafür, wie komplex sich dieser Sachverhalt darstellen kann, ist der Prozeß der Etablierung des davidischen Königshauses in Israel. War die Berufung auf ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen König und

---

166 Vgl. Assmann, Ägypten 143.

167 Zitat nach Brunner, Die Geburt des Gottkönigs 26.- Die Reliefszene aus Luxor, die diesen Text enthält, zeigt, wie Atum und Horus den König in einen Raum hinein zu seinem Vater, dem Sonnengott Amun, führen und diesem vorstellen.

168 Vgl. z. B. die Ansätze von Werner Sundermann und Christian Oemisch, ausführlich dazu u. S. 84f. und 87ff.

Volk bei der Wahl Davids zum König in 2 Sam 5,1ff. noch ganz im Denkhorizont des vorstaatlichen Israel erfolgt[169] und wurde David darüber hinaus als der von Jahwe erwählte König und somit legitime Nachfolger Sauls ausgewiesen,[170] so spielt damit das dynastische Argument für die Legitimation Davids keine Rolle, wird aber im Gottesspruch der Nathanweissagung inhaltlich für kommende Generationen grundgelegt:

> "Und Jahwe verkündet dir, daß Jahwe dir ein Haus bauen will. Wenn dann deine Tage voll sein werden und du dich zu deinen Vätern legst, dann will ich dir einen Nachkommen, der aus deinem Leibe hervorgeht, erwecken und sein Königtum bestätigen ...
> Aber dein Haus und dein Königtum sollen auf ewig vor meinem Angesicht bestehen. Dein Thron soll auf ewig beständig sein."[171]

Der ursprüngliche Kern der Nathanweissagung, der zumindest die Verse 11b und 16 umfaßt, stammt wahrscheinlich noch aus davidisch-salomonischer Zeit und ist später in mehreren Redaktionstufen erweitert worden.[172] In der jetzt vorliegenden Textfassung handelt es sich um ein offensichtliches *vaticinium ex eventu*; dies muß aber nicht unbedingt bereits im ursprünglichen Wortlaut der Verheißung enthalten gewesen sein. Doch spiegelt auch schon der Minimalbestand der Grundfassung das angesichts der Königtumskritik durchaus verständliche Interesse Salomos wider, mit dieser die davidische Dynastie besiegelnden Legitimationsurkunde seine eigene Herrschaft zu festigen.[173]

Auch in der Folgezeit blieb die Zugehörigkeit zur Dynastie der Davididen ein wesentliches Kriterium der Königslegitimation. Sogar die angesichts des militärischen Zusammenbruchs der beiden israelitischen Staaten formulierte Erwartung eines zukünftigen Erlöserkönigs war an einen idealen Herrscher aus davidischem Geschlecht geknüpft.[174] Das dynastische Argument artikuliert sich also nicht neben der religiösen Legitimation des Königs als eine zusätzliche, säkular verstandene Herrschaftsbegründung, sondern wird da-

---

[169] Ähnlich auch in 2 Sam 19,13f.43, vgl. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 218.

[170] In der Aufstiegsgeschichte sowie 2 Sam 7,8f.

[171] 2 Sam 7,11b.12.16.

[172] Vgl. Moenikes, Messianismus im Alten Testament 292, bes. ebd. Anm. 17.

[173] Vgl. Weiser, Die Legitimation des Königs David 350.- Allerdings ist die Einbeziehung von 2 Sam 7 in die Aufstiegsgeschichte und die daraus abgeleitete Spätdatierung der Aufstiegsgeschichte (ebd. 347ff.) nicht plausibel, vgl. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 129.

[174] Zum Erwartungsmessianismus von Jes 7,14 vgl. Moenikes, Messianismus im Alten Testament 296f.

durch, daß die Grundlegung der Dynastie auf göttlichen Ratschluß zurückgeführt wird, als Ausdrucksform religiöser Herrscherlegitimation gekennzeichnet. Anders aber als in den übrigen altorientalischen Kulturen diente diese Begründungsstruktur, die sich gegen die radikale Kritik an der Institution des Königtums in Israel wandte, zugleich auch als Argument einer religiösen *Herrschaft*slegitimation, wenn auch von einer Diskussion über unterschiedliche Entwürfe der Staatsverfassung im strengen Sinn keine Rede sein kann.

Die Verknüpfung erblicher Herrscherfolge mit dem Erwählungsgedanken ist auch im mesopotamischen Kulturraum eine geläufige Vorstellung. In der bereits zitierten Bauinschrift Nebukadnezars II.[175] führt dieser König seine Herrschaft auf die Investitur durch den Gott Marduk zurück, betont aber gleichzeitig, er sei "der legitime Sohn des Nabopolassar, des Königs von Babylon"[176].

Im Bericht vom Herrschaftsantritt des assyrischen Königs Esarhaddon, der seine Machtübernahme als Verteidigung seiner Ansprüche gegen ältere Brüder darstellt, finden sich Erbrecht und Einsetzung durch die Götter im Motiv der Designation des jüngeren Bruders durch den königlichen Vater nach dem Willen der Götter miteinander verschmolzen:

> "Property of Esarhaddon, great king, legitimate king, king of the world, king of Assyria, regent of Babylon, king of Sumer and Akkad, king of the four rims (of the earth), the true shepherd, favorite of the great gods, whom Ashur, Shamash, Bel and Nebo, the Ishtar of Niniveh (and) the Ishtar of Arbela have pronounced king of Assyria (ever) since he was a youngster.
> I was (indeed) the(ir) youngest (brother) among my elder brothers, (but) my own father, upon the command of Ashur, Sin, Shamash, Bel and Nebo, the Ishtar of Niniveh (and) the Ishtar of Arbela, has chosen me - in due form and in the presence (lit.: assembly) of all my brothers - saying: 'This is the son to (be elevated to) the position of a successor of mine.' (Then) he put this question before Shamash and Adad by means of an oracle and they answered him: 'He (verily) is your replacement.'"[177]

Wie groß die Bedeutung des dynastischen Arguments für den Ausweis der Legitimität in Mesopotamien tatsächlich war, geht nicht zuletzt daraus hervor, daß gerade auch Usurpatoren bemüht waren, ihre Thronbesteigung im Licht dynastischer Kontinuität darzustellen. So bezeichnen sich Esarhaddon und Aššurbanipal als "von göttlicher Herkunft",[178] und Šamši-Adad I.

---

175 S. o. S. 48.

176 AOT 366 (Ebeling).

177 ANET 289 (Oppenheim).

178 'līplīpi/liblibbi šarrūti', vgl. Seux, Königtum B. II.und I. Jahrtausend 146.

verknüpft seinen eigenen Stammbaum mit der Liste seiner Vorgänger auf dem assyrischen Thron.[179]

Auch in Ägypten ist das Prinzip der erblichen Weitergabe des Königtums an den ältesten Sohn der Hauptgemahlin des amtierenden Königs bereits in früher Zeit greifbar.[180] Für das traditionsverpflichtete Denken der Ägypter stellte sich der durch Erbfolge legitimierte Herrscher geradezu als vorläufiger Endpunkt einer kontinuierlichen Reihe seiner legitimen Amtsvorgänger dar; so führt z. B. im Neuen Reich Ramses II. die Liste seiner Ahnen vom Anfang des Neuen Reiches bis auf den Pharao Menes, den sagenumwobenen Begründer der ersten memphitischen und damit geschichtlichen Dynastie, zurück.[181]

Doch ist der geregelte Übergang der Herrschaft vom Vater auf den Sohn auch in Ägypten nicht so selbstverständlich, wie es das 'Dogma' von der ungebrochenen Kontinuität der Herrschaftsfolge nahezulegen scheint. Denn die von dem Geschichtsschreiber Manetho überlieferte Einteilung der Abfolge ägyptischer Herrscherhäuser von Menes bis Nektanebos II. in 30 Dynastien ist - wie auch andere von der manethonischen Überlieferung abweichende Königslisten - keineswegs an einer genealogischen Systematik orientiert; sie dient vielmehr der Erstellung des für die ägyptische Historiographie unentbehrlichen Hilfsmittels einer relativen Chronologie, die die Datierungen einander sich überschneidender Dynastien in einer redaktionellen Bearbeitung zu unmittelbar aufeinanderfolgenden Zeiten der Herrschaft stilisiert und vereinfacht, wobei für die Abgrenzung der einzelnen "Dynastien" unterschiedlichste Kriterien gelten.[182]

Das dynastische Legitimationsargument erwächst also keineswegs aus einem neuzeitlich historischen - oder gar säkular geprägten - Denkhorizont. Nicht nur der Mythos von der Zeugung und der Geburt des Pharaos als Sohn des Sonnengottes zeigt die klare theologische Einbindung des Gedankens;[183] auch die noch ältere Vorstellung von der "Genealogie des Kosmos und des Königtums"[184], die die Kosmogonie von Heliopolis aufgreift und den allge-

---

[179] Vgl. ebd.

[180] Vgl. Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion 71f.; für ausgewählte Beispiele vgl. Brunner, Die Lehre vom Königserbe im frühen Mittleren Reich 5f. und Otto, Ägypten - Der Weg des Pharaonenreiches 114.

[181] Vgl. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter 33. Zu weiteren Beispielen für Ahnenlisten vgl. ebd. 44f.

[182] Vgl. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 396f.

[183] S. dazu o. S. 39f.

[184] Assmann, Ägypten 144.

meinen Entstehungsprozeß im Königtum des Horus gipfeln läßt,[185] erklärt die Herrschaft des irdischen Königs, der zugleich nach dem Mythos auch Horus (und Seth) ist, zum legitimen Erbe des Amtes seiner göttlichen Vorfahren:[186] "seine Genealogie ist, deszendent gelesen, eine Kosmogonie."[187]

Die Einbindung des dynastischen Arguments in den die altorientalische Herrscherlegitimation kennzeichnenden religiösen Hintergrund ist in dieser Vorstellung besonders anschaulich zum Ausdruck gebracht: als eine subtil ins Theologische gewendete genealogische Begründung der Legitimität königlicher Herrschaft.

b. Designation

Durch Erbfolge legitimierte Thronanwärter wurden verschiedentlich vom Pharao zu Mitregenten ernannt,[188] ohne daß allerdings das Maß ihrer tatsächlichen Beteiligung an den Regierungsgeschäften klar bestimmt werden könnte.[189] Jedenfalls scheint es sich dabei mehr um den Versuch einer Absicherung der Herrschaftsübernahme des ausersehenen Thronfolgers als um die Einrichtung faktischer Synarchie gehandelt zu haben.[190] Dafür spricht auch, daß die unmittelbare Designation von Thronfolgern, die nicht der königlichen Familie angehörten, in Ägypten durchaus nicht unüblich war.[191]

Der Unterschied zwischen solcher Designation und der die Berufung auf die dynastische Tradition verstärkenden Ernennung zum Mitregenten spiegelt sich vor allem in der rechtlichen Stellung des Thronfolgers: Während der zum Mitregenten ernannte Prinz seinen Namen in der ihn als König ausweisenden Kartusche schrieb und bereits nach eigenen Jahren datierte, wurden dem designierten Nachfolger Titel wie "Oberster Mund des ganzen Landes"

---

185 Ausführlich dazu ebd. 145ff.

186 Vgl. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 388.

187 Assmann, Ägypten 148.

188 Vor allem in der 12. Dynastie, aber z. B. auch in der 18. Dynastie Amenophis II. unter seinem Vater Thutmosis III., vgl. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 398.

189 Vgl. ebd.

190 Vgl. dazu ebd. 397f.

191 Vgl. ebd. 398 sowie zu den bislang noch ungeklärten Verhältnissen der zweiten Zwischenzeit ebd. 395 bes. Anm. 32.

und "Erbfürst des ganzen Landes" zugesprochen.[192] Der ägyptische Genealogiebegriff erweist sich damit als sehr viel weiter gefaßt, als es einem streng verstandenen dynastischen Erbfolgerecht entspräche.

Ein vergleichbarer Sachverhalt läßt sich auch im mesopotamischen Kulturraum beobachten. So umschreibt der Dynastiebegriff z. B. in der 3. Dynastie von Ur ausschließlich die Thronfolge von Herrschern aus der Königsfamilie, schließt jedoch in den Dynastien von Isin und Larsa auch die Sukzession von Herrschern, die nicht aus der königlichen Familie stammen, durchaus mit ein.[193] So ist die Designation assyrischer Erbprinzen in einer weitgehend einheitlichen Terminologie überliefert, wenn auch offenbar nur die Ernennungsurkunde Aššurbanipals zum Mitregenten Aussagen über eine unmittelbare Beteiligung an der Amtsführung seines Vaters im Sinn einer tatsächlichen Synarchie zuläßt.[194]

In der spätassyrischen Zeit wird dagegen das dynastische Argument völlig durch den Hinweis auf die göttliche Erwählung des Königs verdrängt. Dies ist einerseits recht einsichtig bei Herrschern, die sich nicht auf königliche Herkunft berufen konnten, wie etwa Sargon von Akkad, der der Legende nach der Sohn einer Priesterin gewesen sein soll:

"Ich bin Sargon, der starke König, der König von Akkad.
Meine Mutter war eine *enitum*, meinen Vater kenne ich nicht; ...
Die *enitum*, meine Mutter, empfing mich und gebar mich insgeheim.
Legte mich in einen Binsenkorb, machte meinen Deckel mit Asphalt dicht
(Und) setzte mich im Fluß aus, der mich nicht überspülte.
Der Fluß trug mich zu Akki, dem Wasserschöpfer.
Akki, der Wasserschöpfer, holte mich heraus, als er seinen Eimer eintauchte.
Akki, der Wasserschöpfer, [nahm mich] als Sohn an und zog mich groß,
Akki, der Wasserschöpfer, machte mich zu seinem Gärtner.
Als ich Gärtner war, schenkte mir Ischtar ihre Liebe,
Und für vierund[fünfzig] Jahre übte ich die Königsherrschaft aus ..."[195]

Bemerkenswert ist jedoch, daß in dieser Zeit selbst Thronfolger, die sich auf natürliches Erbrecht hätten berufen können, sich ausschließlich mit dem

---

[192] So ebd. 398.

[193] Vgl. Smith, The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms 57.

[194] Vgl. Seux, Königtum B. II. und I. Jahrtausend 158f. sowie ebd. 159 die französische Übersetzung der Darstellung seiner Mitregentschaft durch Aššurbanipal: "En même temps j'apprends ce qui est du ressort de la souveraineté, je ne cesse pas de parcourir les voies de la royauté; je me tiens à la disposition du roi mon créateur; je ne cesse pas de donner des ordres aux grands; sans moi aucun gouverneur n'est investi, en dehors de moi aucun fonctionnaire n'est mis en place".

[195] Zitat nach RTAT 123f. (Schmökel); vgl. auch ANET 119 (Speiser).

Argument, daß sie durch die Gottheit erwählt worden seien, zu legitimieren bestrebt sind.[196] Daß umgekehrt Hunderte von Jahren zuvor Usurpatoren neben der göttlichen Investitur die durch sie gewährleistete Kontinuität dynastischer Herrschaft zur Begründung der Rechtmäßigkeit ihres Machtanspruchs behaupten konnten,[197] wirft ein bezeichnendes Licht auf die im Laufe der Geschichte Mesopotamiens doch sehr unterschiedliche Gewichtung des dynastischen Arguments, eine Schwankung, dergegenüber die Berufung auf die Einsetzung des Königs durch die Gottheit als tragende Konstante der Herrscherlegitimation hervorzuheben bleibt.

c. Königswahl

Das dynastische Prinzip, auf dessen sehr unterschiedliche Bewertung in den Kulturen des Alten Orients hingewiesen wurde, ist keine selbstverständlich zur Konzeption des Königtums hinzugehörende Institution. Die Sitte, daß der König innerhalb des Stämmeverbandes bzw. von der Heeresversammlung zum Oberhaupt gewählt wurde, ist nicht nur für das altnordische Königtum greifbar,[198] sondern z. B. auch für die Konzeption des altindischen Königtums kennzeichnend. In RV 10,124,8 wird das Verhältnis Indras zu den Gewässern mit der Stellung des Königs parallelisiert:

> "Während sie ihn, wie die Sippen ihren König erwählen ..."[199]

AV 3,4,2 wird die Königswahl direkt thematisiert:

> "Dich sollen die Sippen wählen für das Königtum, dich diese fünf himmlischen Gegenden hier; begib dich auf die Höhe, auf den Gipfel der Herrschaft, dann teile als ein Gewaltiger die Güter aus!"[200]

---

[196] So z. B. Aššurbanipal II., der Sohn des Königs Šamši-Adad IV.; zum Gedanken vgl. Frankfort, Kingship and the Gods 239.

[197] S. o. S. 55.

[198] Der Terminus technicus für die Königswahl lautet hier 'döma til konung' - "zum König verurteilen", vgl. Lanczkowski, Königtum I. Religionsgeschichtlich 324.- Bei einzelnen afrikanischen Stämmen galt die Ausübung der Königsherrschaft als eine so belastende und verantwortungsvolle Aufgabe, daß es dort üblich war, einen Fremden zu diesem Amt zu zwingen (ebd.).

[199] Zitat nach Schlerath, Das Königtum im Rig- und Atharvaveda 28.

[200] Ebd. 45 und 113; zum Gedanken vgl. auch ebd. 51.

Sollte die Aussage von 2 Sam 5,1ff. auf einen historischen Kern zurückreichen, was keineswegs unwahrscheinlich wäre, dann ginge damit auch der Etablierung der davidischen Dynastie eine regelrechte Wahl Davids zum König, auf die in der Aufstiegsgeschichte rekurriert wird, voraus. In der Folgezeit wurde dieses Motiv der Königswahl im Zuge der Festigung des davidischen Königshauses zugunsten des dynastischen Arguments zurückgedrängt bzw. in diesen Denkhorizont integriert.[201]

Den Königen des Nordreichs dagegen gelang es nicht, ähnlich gefestigte dynastische Herrschaftsverhältnisse wie im Reich Juda zu etablieren; entsprechend behielt auch das Motiv der Wahl des Königs durch das Volk hier seine ursprüngliche Bedeutung. Anläßlich der Reichsteilung wurde Jerobeam nicht nur durch Prophetenspruch als der von Jahwe erwählte König deklariert,[202] sondern durch die Sichemitische Stämmevertretung zum König erklärt:

> "Als nun ganz Israel hörte, daß Jerobeam zurückgekehrt war, sandten sie hin, riefen ihn zur Versammlung herbei und machten ihn zum König über ganz Israel."[203]

Alle Versuche, dynastische Traditionen im Nordreich[204] fest zu etablieren, die sich am Vorbild kanaanäischer Stadtstaaten, aber auch am salomonischen Jerusalem orientierten,[205] zeigten sich dem Widerstand gegen eine solche Konzeption des Königtums auf Dauer nicht gewachsen. Nach der Darstellung der überlieferten Texte wurde der jeweilige Usurpator, der durch Prophetenspruch als der eigentlich von Jahwe erwählte König legitimiert war, nicht nur mit dem Sturz des vermeintlichen Unrechtregimes betraut, sondern darüber hinaus sogar mit der göttlichen Vollmacht ausgestattet, den als unberechtigt klassifizierten Erbansprüchen der Nachkommen des letzten Königs durch deren brutale Ermordung zu begegnen.[206]

---

201 Vgl. die Wahl Joachas nach dem Tod seines Vaters Josija zum König, 2 Kön 23,30 und 2 Chron 36,1.

202 1 Kön 11,29-39; ausführlich dazu o. S. 47.

203 1 Kön 12,20; vgl. auch 2 Kön 9,6.13 die Salbung des Jehu durch den Propheten Elischa und seine Ausrufung zum König.

204 Vor allem unter Omri und Jehu, vgl. dazu Alt, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda 9 und Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament 171 Anm. 3.

205 So macht etwa die Neugründung Samarias unter Omri klare architektonische Anleihen am Plan der Stadt Jerusalem, vgl. Alt, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda 10.

206 1 Kön 14,10f., 2 Kön 9,7-10 u. a.; zum Gedanken vgl. Alt, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda 8.

Das vielschichtige und komplexe Bild, das sich bei der Untersuchung des dynastischen Prinzips als Faktor der Herrscherlegitimation in den altorientalischen Kulturen ergeben hat, macht deutlich, daß es für die Analyse der achämenidischen Verhältnisse nicht damit getan sein kann, die Gültigkeit einer erblich geregelten Amtssukzession zu konstatieren. Vielmehr kann auf der Grundlage des für den Alten Orient erarbeiteten Spektrums eine Bestimmung der spezifischen Ausprägung des achämenidischen Dynastieverständnisses vorgenommen und daraus schließlich eine Bewertung des dynastischen Arguments innerhalb der Gesamtstruktur der Königslegitimation gewonnen werden. Von dem Vorrang des dynastischen Prinzips vor anderen Rechtfertigungsgründen auszugehen, wie es die mittelalterliche und vor allem neuzeitlich-europäische Tradition nahezulegen scheint, muß jedenfalls nach einem Blick auf die Verhältnisse in Ägypten, Mesopotamien, Israel und Indien als durchaus fragwürdig gelten.

3. Der König in seinem Amt

a. Der Ausweis der Befähigung

Abgesehen von der Bedingung, daß nur ein Mann[207] Herrscher sein konnte, dessen physische Unversehrtheit völlig außer Zweifel stand,[208] war die Frage

[207] Weibliche Herrschergestalten übernahmen meist ohne Einschränkung die Rolle ihrer männlichen Amtsvorgänger. Auch Legitimationsargumente finden sich bis in terminologische Details, die einem neuzeitlichen Betrachter auf den ersten Blick absurd erscheinen können, präzise kopiert: Von Hatschepsut heißt es ausdrücklich, sie sei vom Sonnengott Amun-Re als dessen *Sohn* gezeugt worden, s. o. S. 40 und ebd. Anm. 116. Zum Gedanken vgl. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 400.

[208] Für die ägyptische Königsideologie spiegelt sich ein solcher Erweis der physischen Leistungsfähigkeit des Pharaos in der wiederholten Feier der rituellen Herrschaftserneuerung im Rahmen des *Sed*festes. Der "neugeborene" König hatte u. a. krafterweisende Läufe sowie Pfeilschüsse in alle vier Himmelsrichtungen zu absolvieren, vgl. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 392 und Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion 71.
Bemerkenswert ist auch, daß von den männlichen Nachkommen Sauls allein sein Enkel Meribbaal, der seit einem Sturz in seiner Kindheit lahm war (vgl. 2 Sam 4,4), die blutigen Auseinandersetzungen um die Nachfolge Sauls überlebte. Meribbaal war aufgrund seines Gebrechens der einzige, der David den Thron nicht streitig machen konnte.
Die Erkrankung eines Königs gefährdete nach altorientalischer Vorstellung den Bestand der vom Herrscher zu bewahrenden universalen Ordnung im Reich; seine Schwäche konnte geradezu als Signum dafür gewertet werden, daß er nicht mehr unter dem Schutz der Gottheit

nach der besonderen Eignung eines Thronprätendenten, die diesen vor anderen möglichen Kandidaten auszeichnete, im Alten Orient für die Rechtfertigung des Herrschaftsanspruchs kein unmittelbar ausschlaggebendes Kriterium. De facto mag zwar in einzelnen Fällen die Anerkennung der hervorstechenden Qualitäten eines z. B. durch dynastische Erbfolge nicht begünstigten Kandidaten zu dessen Designation beigetragen haben; die Legitimation solcher Herrscher erfolgte jedoch weiterhin innerhalb des traditionellen Rahmens.[209] Dies hängt offenbar wesentlich mit der für den Alten Orient als charakteristisch herausgestellten religiösen Ausprägung der Königsideologie zusammen. Soweit überhaupt die Befähigung des Königs zu seinem Amt thematisiert wurde, geschah dies in Kategorien, die die göttliche Erwählung des Herrschers widerspiegelten bzw. die Eingebundenheit seines Handelns in die kosmische Ordnungsstruktur belegten.

So wies sich Ḫammurapi als "der gehorsame, gottesfürchtige Fürst" seines Landes aus[210] und stellte damit sein intensives Bemühen, dem Willen der Götter zu entsprechen, als das ausschlaggebende Kriterium für die von den Göttern getroffene Wahl heraus, nicht aber seine besondere Befähigung zum Machthaber. Die Ziele seiner Regierung, Recht und Gerechtigkeit im Land zu schaffen, die Bösen zu vernichten und seinen Machtbereich zu erweitern,[211] wurden im Rahmen dieser Weltsicht als die dem König von den Göttern übertragenen Aufgaben aufgefaßt.[212]

---

stand und böse Kräfte Macht über ihn gewonnen hatten. Eine solche Auffassung belegt z. B. eine Szene aus dem ugaritischen Keret-Epos: Dem erkrankten König Keret wird von seinem Sohn ein umfangreicher Katalog königlicher Pflichten mit dem Vorwurf vorgehalten, Keret habe diese Aufgaben vernachlässigt und damit sein Anrecht auf den Thron verwirkt (KTU 1.16 VI 43-54a), vgl. zum Text und zum Gedanken Dietrich/Loretz, Kerets Krankheit und Amtsunfähigkeit (KTU 1.16 VI 30-38.43-54b) 126f. und 123.

209 Auch die Komposition der Josephsgeschichte als ein subtiles Plädoyer für die Herrschaft des einzelnen zum Wohl der anderen ist nicht primär als Votum für die bessere Herrschaft Davids oder Salomos gegenüber den Sauliden zu werten, sondern steht ganz im Dienst der Propaganda für die Etablierung der Davididendynastie gegen den erbitterten Widerstand der Königstumskritiker, s. auch o. S. 31 Anm. 72.

210 Vgl. Jacobsen, Mesopotamien 213.

211 Vgl. ebd.

212 Zu vergleichbaren Aussagen anderer mesopotamischer Herrscher vgl. die Zusammenstellung in Hadot, Fürstenspiegel 562f.
Ein Auszug aus einem ugaritischen "Königsspiegel" findet sich in einem Abschnitt des Keret-Epos (KTU 1.16 VI 43-54a), vgl. dazu Dietrich/Loretz, Kerets Krankheit und Amtsunfähigkeit (KTU 1.16 VI 30-38.43-54b) 123 und 127. Hier werden in einer der Darstellung Ḫammurapis inhaltlich vergleichbaren Weise - wenn auch auf einer Art negativer Folie, da dem König die Vernachlässigung seiner Aufgaben vorgeworfen wird - die Pflichten des idealen, göttlich autorisierten und legitimierten Herrschers aufgelistet, s. dazu auch o. Anm. 208.

In einem der Form nach der Omenliteratur nahestehenden Text, der als ein "babylonischer Fürstenspiegel" bezeichnet worden ist,[213] wird der König auf die göttlich gesetzte Weltordnung verpflichtet und ihm die von Ḫammurapi hervorgehobene Gottesfurcht geradezu anempfohlen, um seine Aufgabe der Staatsführung erfüllen zu können. Die intellektuelle und physische Befähigung des Königs tritt gegenüber dieser 'charakterlichen' Verpflichtung auf die gottgewollte Ordnung stark in den Hintergrund:

> "Wenn der König auf das Recht nicht achtet, werden seine Menschen in Verwirrung geraten; das Land wird verwüstet werden.
> Wenn er das Recht in seinem Lande nicht achtet, wird Ea, der König der Schicksale, sein Geschick verkehren und ihn mit Mißgeschick verfolgen.
> Wenn er auf seine Magnaten nicht achtet, werden seine Tage verkürzt werden.
> Wenn er auf seine Sachkundigen nicht achtet, wird sich sein Land gegen ihn empören.
> Wenn er auf einen Schurken achtet, wird sich der Sinn des Landes ändern.
> Wenn er auf das Werk des Ea achtet, werden die großen Götter ihm mit Umsicht und auf den Wegen der Gerechtigkeit folgen."[214]

Vergleichbare Verhaltensmaßregeln und weisheitliche Mahnworte, die sich an den regierenden König wenden und ihn im Rahmen der geltenden Weltordnung - auch in seinem eigenen Interesse - zu verantwortungsvollem Handeln auffordern, finden sich ebenfalls im ägyptischen Kulturraum. In der "Lehre für König Merikare"[215] ist dieser Aspekt anschaulich ausgesprochen:

> "Vertraue nicht auf die Länge der Jahre! Sie (die Richter) sehen die Lebenszeit als eine Stunde an. Der Mann bleibt nach dem Sterben übrig, und seine Taten werden zu Haufen neben ihn gelegt."[216]

---

[213] Der Ausdruck geht auf Franz M. Th. de Liagre Böhl, Der babylonische Fürstenspiegel (Leipzig 1937), zurück; für eine Übersicht über die bisherige Forschungsgeschichte zum Text vgl. neuerdings von Soden, »Weisheitstexte« in akkadischer Sprache 170f.

[214] Zitat nach von Soden, »Weisheitstexte« in akkadischer Sprache 171.

[215] Der etwa um 2100 v. Chr. entstandene Text ist die weltweit bislang älteste Bezeugung der Fürstenspiegelliteratur, vgl. Brunner, Altägyptische Weisheit 140.- Für eine Zusammenstellung von Fürstenspiegelelementen in der "Lehre für König Merikare" vgl. Hadot, Fürstenspiegel 558ff.

[216] Zitat nach Otto, Ägypten - Der Weg des Pharaonenreiches 97; vgl. auch ANET 414-418 (Wilson) und Brunner, Altägyptische Weisheit 141-154.
Weitere Beispiele sind die dem König Amenemhet I. von seinem Sohn in den Mund gelegten Lehren [ANET 418f. (Wilson), vgl. dazu auch Lanczkowski, Das Königtum im Mittleren Reich 276], die Lehren des Prinzen Hordedef für seinen Sohn [ANET 419f. (Wilson)] und die Mahnsprüche eines ägyptischen Weisen namens Ipu-wer an den König [AOT 51-55 (Ranke)].
Solche vom Vater auf den Sohn überkommenen Lebensregeln bilden jedoch kein Spezifikum der ägyptischen Königsideologie; in einem allgemeineren bzw. der Situation des Adressaten angepaßten Rahmen finden sich Weisheitslehren auch für Beamte des Königshofes, vgl. die Lehre des Wesirs Ptah-hotep [ANET 412-414 (Wilson)], die Lehre des Schreibers Ani für Chens-hotpe [AOT 37f. (Ranke), ANET 420f. (Wilson), RTAT 74f. (Brunner) und Brunner, Altägyptische Weisheit 199-214] und vor allem die Sprüche des Amenemope [AOT 38-46

Wenn auch hier von einer regelrechten "Staatskunde", die der gezielten Ausbildung des Erbprinzen diente, im Sinne der späteren Fürstenspiegelliteratur,[217] wie sie als eigenständige Literaturgattung vor allem im sasanidischen Iran in charakteristischer Ausprägung faßbar wird,[218] noch kaum eine Rede sein kann, so ist doch mit der Gattung der vom Vater für den Sohn verfaßten Weisheits- und Lebensregeln die wesentliche Grundlage für die spätere Ausbildung dieser Literaturform gegeben. Als Erziehungsinstrument und Auswahlkriterium für die Thronfolge greift der Rekurs auf den Ausweis der Befähigung des Thronprätendenten allerdings nur in streng dynastisch organisierten Königtümern. Daß im mesopotamischen Kulturraum Texte, die der Gattung "Fürstenspiegelliteratur" im weiteren Sinn zugerechnet werden können, nicht sehr zahlreich sind, deckt sich also mit der Beobachtung, daß dort auch die Bewertung des dynastischen Prinzips für Thronfolge und Herrscherlegitimation durchaus starken Schwankungen unterworfen war und Erbfolge gegenüber anderen Legitimationskriterien zeitweilig keineswegs hoch eingeschätzt wurde.

Bemerkenwert ist in diesem Zusammenhang, daß es selbst in Israel, wo die Etablierung dynastischer Strukturen schärfste Kritik an der Institution des Königtums nach sich zog, in Texten, die der Königtumspropaganda der nachdavidischen Zeit zuzurechnen sind, zu einer Übernahme von Fürstenspiegeltraditionen aus der altorientalischen Umwelt gekommen ist.[219] Dies ist um so aufschlußreicher, als noch in davidischer Zeit, d. h. vor der Etablierung der Dynastie, die Berufung Davids zum König keinerlei vorherige Auszeichnung des Erwählten voraussetzte.[220]

Auch die Vorstellungen vom *idealen* Erlöserkönig im späteren Erwartungsmessianismus gehen konzeptionell auf diese von der Propaganda für das davidische Königtum ausgelösten Entwicklung zurück.[221]

(Ranke), ANET 421-424 (Wilson), RTAT 75-88 (Brunner) und Brunner, Altägyptische Weisheit 237-256].

[217] Zur Problematik des erst im Mittelalter konkret greifbaren Begriffs 'Fürstenspiegel' vgl. Hadot, Fürstenspiegel 556.

[218] Vgl. Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 125ff. und Khalifeh-Soltani, Das Bild des idealen Herrschers in der iranischen Fürstenspiegelliteratur 18ff.

[219] Vgl. 1 Kön 3,6 und vor allem Ps 101. Zu diesen Stellen und für weitere Belege vgl. Hadot, Fürstenspiegel 565ff.

[220] Jahwe holt David hinter der Herde hervor, vgl. die Formulierung der davidischen Legitimationsurkunde 2 Sam 7,8.

[221] Für eine Zusammenstellung des Quellenmaterials vgl. Hadot, Fürstenspiegel 566f.

b. Der Tatenbericht des Königs

Die Mehrzahl der offiziellen Dokumente altorientalischer Königshöfe thematisiert in durchaus auch propagandistischer Absicht das kultische und politische Handeln des Machthabers und bewertet die Auswirkungen seiner Unternehmungen und Taten zumeist als in jeder Hinsicht erfolgreich. Bezeichnenderweise stehen nach Aussage dieser Texte alle Aktivitäten des Königs in unmittelbarem Zusammenhang mit der sich ihm stellenden Aufgabe, für den Erhalt der bestehenden Weltordnung einzutreten. Die "Wirksamkeit"[222] königlichen Handelns wird als die eigentliche Garantie für den Bestand der Welt, so wie sie ist und sein soll, ausgewiesen.

Hans Heinrich Schmid ist in seiner beispielhaften Studie "Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes" erstmals den gemeinsamen Strukturelementen des altorientalischen Weltordnungsdenkens[223] auf den Grund gegangen. Er hat dabei, ausgehend von der hebräischen Wurzel צדק, den Kontext der jeweiligen kosmischen Ordnungsbegriffe systematisch erfaßt und die folgenden Bereiche als Raster ihres Verwendungshorizonts bestimmt: "*Recht, Weisheit, Natur/Fruchtbarkeit, Krieg/Sieg über Feinde, Kult/Opfer* und schließlich - sich zum Teil mit dem bereits genannten überschneidend - *Königtum*".[224] Diese einem neuzeitlichen Betrachter zunächst eher disparat erscheinenden Sachbereiche[225] sind nach Schmid konzeptionell dadurch miteinander verbunden, daß Recht, Weisheit, Natur, Krieg und Kult sich als die eigentlichen Betätigungsfelder königlicher Machtentfaltung erweisen.[226]

In der Tat kann Schmid die weitgehende Gültigkeit seiner These, insbesondere für den mesopotamischen Kulturraum, schlüssig aufzeigen.[227] Doch

---

[222] Der Ausdruck stammt von Eberhard Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 389.

[223] Für Ägypten weist Jan Assmann neuerdings auf die Notwendigkeit hin, von dem Modell eines sozial-ethisch verankerten und dynamischen, nämlich nur als Prozeß beschreibbaren Ordnungsbegriffs auszugehen, vgl. Assmann, Ma`at 33ff.; dies bedeute - pointiert formuliert - in Abgrenzung von dem bei Schmid entwickelten Kosmosbegriff eine Umstellung der prägnanten Formel des Buchtitels zu "Weltordnung als Gerechtigkeit", vgl. ebd. 34.

[224] Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung 14.

[225] Vgl. ebd.

[226] So ebd. 23: "Als erstes läßt sich zeigen, daß nach altorientalischer Vorstellung der König gerade für die fünf Bereiche von Recht, Weisheit, Natur, Krieg und Kult zuständig und verantwortlich ist. So kann man zunächst die Königsideologie als die Klammer bezeichnen, welche die restlichen fünf Sachbereiche zusammenhält."

[227] Dazu ebd. 24ff.

gilt auch für seine Typologie, die einen vereinheitlichenden Maßstab an die untersuchten Strukturprinzipien des altorientalischen Weltbildes und damit an die jeweilige Königsideologie heranträgt, in gleicher Weise wie für die bereits behandelten Thesen von einem einheitlich im Alten Orient anzutreffenden "Sakralen Königtum" die Beobachtung, daß man dem Faktum unterschiedlichster historischer Ausprägungen des Königtums im Alten Orient nur durch eine entsprechend differenzierende Analyse gerecht werden kann. Insofern stellen die von Schmid aufgezeigten Bereiche königlichen Handelns wertvolle Kriterien dar, anhand derer die unterschiedlichen Formen altorientalischen Königtums auf den Geltungsbereich ihrer 'Wirksamkeit' innerhalb des jeweiligen Weltordnungsrahmens befragt werden können. Soweit sich daraus Implikationen für das Problem der Herrscherlegitimation im Alten Orient ergeben, soll im Folgenden thematisiert werden, inwieweit die das Weltbild fundierenden Sachzusammenhänge ebenfalls konstituierende Elemente der Königsideologie sind.

Nach babylonischer Auffassung steht die göttliche Erwählung und Einsetzung des Königs in sein Amt in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Beauftragung, als irdischer Stellvertreter der Götter Ordnung, Gerechtigkeit und Wohlstand im Lande wiederherzustellen bzw. zu garantieren. Diese Verknüpfung von Erwählung und Sorge für die kosmische Heilsordnung wird von Ḫammurapi unter Hinweis auf die ihn zu dieser Aufgabe qualifizierende Haltung der Gottesfurcht als Anspruch und Rechtfertigungsgrund seiner Herrschaftsübernahme formuliert;[228] eine Auflistung der bedeutendsten Ereignisse seiner 43-jährigen Regierungszeit[229] beinhaltet eine Aufstellung, die man als eine Art "Erfüllungsprotokoll" des hochgesteckten Ziels verstehen kann. Auch bei diesem historiographisch ausgerichteten Dokument werden Erwählungsgedanke und Tatenausweis des Königs in charakteristischer Weise miteinander verschränkt:

> "Upon the command of Anu and Enlil - and with the splendid wisdom with which Marduk has endowed him - he ..."[230]

Kriegszüge und Tempelbauten dienen innerhalb einer solchen Konzeption des Königtums primär nicht der Selbstverherrlichung der Könige, sondern

---

[228] Zum Text s. o. S. 48f.; zum Anspruch Ḫammurapis vgl. Haldar, Mesopotamia, Myth and Reality 41 sowie Jacobsen, Mesopotamien 213.

[229] Vgl. ANET 269ff. (Oppenheim).

[230] ANET 270 (Oppenheim).

der Erfüllung des an sie ergangenen göttlichen Auftrags, die Heilsordnung im Land zu bewahren.[231] In einer beachtlich großen Anzahl von Dokumenten der königlichen Hofpropaganda entsprechen die einzelnen Aspekte des den Zustand der Weltordnung garantierenden Handelns des Königs genau der von Hans Heinrich Schmid aufgezeigten Typologie.[232] So wird Lipit-Ištar von Isin als "Ackersmann" und "Hirte", ja sogar als das "Leben des Landes Sumer" bezeichnet, seine demütige Opfertätigkeit vor den Göttern sowie seine Kriegsmächtigkeit hervorgehoben, er als "der Weise voll unerforschlicher Pläne, der die Zahlen kennt," ausgewiesen und ihm zugesprochen, er lege "das Recht in aller Mund" und spreche "bei Gericht und Entscheidung gerechtes Wort".[233]

Doch selbst bei den von Schmid angeführten Beispielen fehlen verschiedentlich einzelne der für seine Systematik der Verantwortungsbereiche des Königs charakteristischen Topoi.[234] Für die Frage der Herrscherlegitimation ergibt sich aus diesem Tatbestand die Feststellung, daß das erfolgreiche Handeln des Königs für Volk[235] und Land, das ihm mit seiner Einsetzung als irdischer Stellvertreter der Gottheit zur Aufgabe gemacht ist, in den Dokumenten des Königshofes als bedeutsames Element der Legitimation des Herrschaftsanspruchs dient. Dabei wird für diesen Tatenausweis zwar immer auf einzelne der fünf (neben dem Königtum) für eine Typologie altorientalischen Weltordnungsdenkens charakteristischen Topoi zurückgegriffen, jedoch nur in seltenen Fällen auf alle.

Dies deckt sich mit der Beobachtung, daß nach Aussage einzelner Texte die mit dem Regierungsantritt eines Herrschers beginnende Heilszeit gerade nicht auf Aktivitäten des Königs, sondern auf ein unmittelbar göttliches Eingreifen in die Naturzusammenhänge zurückgeführt wird.[236]

---

231 Vgl. Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 123 und Jacobsen, Mesopotamien 216.

232 Vgl. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung 24ff. sowie die tabellarische Übersicht ebd. 27.

233 Ebd. 24f.

234 Über diesen Sachverhalt ist auch Schmid sich durchaus im klaren, vgl. ebd. 26.

235 Eine Vorstellung, die den Rahmen des vorherrschenden mesopotamischen Menschenbilds, nach dem der Mensch als Diener der Götter erschaffen wurde, sprengt und bezeichnenderweise nicht in mythisch-theologischen Texten, sondern in Dokumenten der königlichen Propaganda zum Ausdruck kommt, vgl. bereits Frankfort, Kingship and the Gods 239. Daß Ḫammurapi die von ihm eingestandene Fürsorgepflicht für seine Untertanen tatsächlich sehr ernst genommen hat, geht aus dem Briefwechsel des Königs mit seinen obersten Beamten hervor, vgl. von Soden, Einführung in die Altorientalistik 49.

236 Aššurbanipal z. B. benutzt diese Vorstellung als Legitimationsausweis, vgl. Röllig, Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient 122 und Frankfort, Kingship and the Gods 310; s. auch o. S. 36f.

Ein vergleichbarer Tatbestand läßt sich auch für die Königstexte aus Ugarit, Kleinasien und Israel konstatieren. Lassen sich für das ugaritische Dan'el-Epos noch weitgehend alle Bereiche der von Schmid vorgeschlagenen Systematik aufzeigen,[237] so wird in der ebenfalls aus diesem Sprachraum stammenden Keret-Dichtung zwar eine Analogie von Königsschicksal und Fruchtbarkeit der Natur zum Ausdruck gebracht, nicht aber die eigentliche Gewalt des Königs über die Kräfte der Natur.[238] Es ist vielmehr vom "Regen Baals" die Rede, der als die notwendige Voraussetzung für gute Erträge beim Obst- und Getreideanbau geschildert wird.[239]

In den sog. Pestgebeten des hethitischen Königs Mursili II. findet sich die Verantwortlichkeit des Herrschers für die Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung besonders deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn Mursili mit dem Eingeständnis der politischen und kultischen Vergehen seines Vaters, die er in seine persönliche Verantwortung übernimmt, den Zorn der Götter zu besänftigen versucht, um so eine grassierende Seuche, die Folge des Gotteszorns, abzuwenden:

> "Wettergott von Hatti, mein Herr, ihr Götter, meine Herren! Es ist nur zu wahr, daß der Mensch sündig ist. Mein Vater sündigte und verstieß gegen das Wort des Wettergottes von Hatti, meines Herrn. Aber ich habe in keinem Falle gesündigt. Es ist jedoch nur zu wahr, daß die Sünde des Vaters auf seinen Sohn fällt. So ist meines Vaters Sünde auf mich gefallen. Ich habe nun gestanden vor dem Wettergotte von Hatti, meinem Herrn, und vor den Göttern, meinen Herren: Es ist wahr, wir haben es getan. Und da ich meines Vaters Sünde gestanden habe, möge die Seele des Wettergottes von Hatti und der Götter, meiner Herren, wieder besänftigt sein!"[240]

In phönizischen Königstexten werden neben der Kriegsmächtigkeit des Königs seine Weisheit sowie seine Funktionen für Gerichtsbarkeit und Kultvollzug betont. Der Fruchtbarkeitstopos findet aber nur mittelbar Erwähnung, wenn in Aussagen über den Wohlstand im Lande die Regierungszeit des Königs als allgemeine Heilszeit charakterisiert wird.[241] Der Gedanke einer direkten Einflußnahme des Königs auf Naturabläufe hat für die phönizische Königsideologie offenbar keine Bedeutung gehabt.[242]

---

[237] Vgl. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung 28ff.

[238] Kerets Krankheit gefährdet die von ihm als König repräsentierte Ordnung des Landes und beschwört Dürre und Hungersnot herauf, vgl. Dietrich/Loretz, Kerets Krankheit und Amtsunfähigkeit (KTU 1.16 VI 30-38.43-54b) 123 sowie Gese, Die Religionen Altsyriens 85f. und Röllig, Die ugaritische Literatur 267.

[239] Zum Problem vgl. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung 32.

[240] Zitat nach Kümmel, Die Religion der Hethiter 82; zum Gedanken vgl. auch ebd. 79ff.

[241] Für Textbeispiele vgl. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung 36f.

[242] Vgl. dazu das Fazit von Hans Heinrich Schmid, ebd. 37:
"Es scheint, das zeigt sich hier wie auch andernorts, daß der Topos der Fruchtbarkeit schon früh aus der geschlossenen Königsideologie herausgefallen ist. Aufs ganze jedoch entsprechen

Ein noch vielschichtigeres Bild bietet sich bei einem Blick auf die Entwicklung der israelitischen Königsideologie. Argumentiert die Aufstiegsgeschichte des Königs David noch ganz im Rahmen des Denkhorizonts des vorstaatlichen Israel, so wird von der späteren Königtumspropaganda der sich etablierenden Davididendynastie auf Vorbilder aus der Königsideologie der Nachbarkulturen zurückgegriffen. Während nach dem Bericht der Aufstiegsgeschichte David gerade dadurch, daß er die ihm zur Verfügung stehenden Machtmittel nicht gegen die Person Sauls wendet,[243] von jeglicher Mitschuld am Untergang seiner Gegner reingewaschen wird und ihm die Königswürde ohne sein Zutun als Ausdruck der Erwählung durch Jahwe zufällt,[244] entspricht das Bild, das die höfische Propaganda etwa in den sog. Königspsalmen von dem erwählten Herrscher zeichnet, in einzelnen Punkten ganz dem für die altorientalischen Kulturen beobachteten Befund: Der König erscheint als ein gerechter Richter[245] und triumphaler Kriegsherr,[246] ihm ist ein weises und verständiges Herz gegeben,[247] und seine Regierungszeit ist eine Periode des Ausgleichs sozialer Ungerechtigkeiten und allgemeinen Wohlstands.[248]

Ein Einfluß des Königs auf Abläufe in der Natur läßt sich jedoch nicht feststellen. Es fällt vielmehr auf, daß in Israel wie auch in anderen altorientalischen Königtümern, die die Vorstellung eines Gottkönigtums mit dem Gedanken der Erwählung eines irdischen Statthalters verbanden, die Gottheit der eigentliche Initiator des Heilsgeschehens blieb: Nach der Konzeption der Königtumspropaganda schenkt Jahwe dem König Weisheit und Macht,[249] gibt ihm als geschichtsmächtiger Gott die Feinde in die Hand[250] und übt die alleinige Gewalt über die Kräfte der Natur aus.[251] Von einer Zuständigkeit des israelitischen Königs für die in den anderen alten Kulturen die "Wirksamkeit" des Herrschers prägenden Bereiche des Rechts, der Weisheit, der

---

die hier zum Ausdruck kommenden Elemente der Königsideologie den bisher beobachteten durchaus."

[243] Vgl. bereits Kapelrud, King David and the Sons of Saul 294f.

[244] Vgl. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum 133; s. auch o. S. 45f.

[245] Ps 72,1-4.7; vgl. auch das "salomonische Urteil" 1 Kön 3.

[246] Ps 2,6-9, Ps 45,4-6 und Ps 72,8-11.

[247] 1 Kön 3.

[248] Ps 72,7.12-16.

[249] Z. B. 1 Kön 3 und Ps 72,1.

[250] Ps 2,6-9 und Ps 110.

[251] Joel 2,23f. und Ps 65,7f.10-14.

Kriegsführung, der Fruchtbarkeit der Natur und des Kultes kann also nur mit Einschränkung die Rede sein.[252]

Die Beobachtung, daß der von Jahwe erwählte und eingesetzte König keine Gewalt über die Kräfte der Natur besitzt, ist von Karl-Heinz Bernhardt als Argument für eine Abgrenzung der alttestamentlichen Konzeption des Königtums von altorientalischen Vorstellungen angeführt worden.[253] Ähnlich aber wie bei dem Problem der Identität von Gott und König zeigt sich auch für eine Untersuchung der Handlungsbereiche des Königs, daß bei einer differenzierten Betrachtung der Vorstellungen vom Königtum gerade die zuvor zur Abwehr einer vorschnell vereinnahmenden These vom 'general pattern' altorientalischer Königsideologie herausgearbeiteten Charakteristika der alttestamentlichen Auffassung durchaus vergleichbare Konzeptionen der Nachbarkulturen widerspiegeln. Dies trifft allgemein für den Gedanken einer göttlichen Erwählung des Königs zu, deutet sich ferner in den sehr verwandten Vorstellungen vom König als Sohn Gottes an und wird schließlich durch die Tatsache bestätigt, daß in Israel wie im angrenzenden Kulturraum die Regierungszeit eines Königs als universelle Heilszeit proklamiert, nicht aber dem König, sondern der Gottheit - sei es auch als König - die Macht über die Kräfte der Natur zugesprochen wurde.

Soweit - abgesehen von der radikalen Infragestellung des Königtums in Israel und den sich daraus ergebenden systematischen Konsequenzen - von einer spezifischen Eigenart der Herrscherlegitimation in Israel die Rede sein kann, ist auf folgende Besonderheit hinzuweisen: Ganz im Gegensatz zu den altorientalischen Texten, die die göttliche Erwählung eines Königs referieren, erfolgt die Herrschaftszusage Jahwes an den König in Texten der höfischen Königskritik häufig in Form einer Bedingung.[254] So läßt Jahwe dem zum König bestimmten Jerobeam durch den Propheten Achija die Verheißung mitteilen:

> "Wenn du nun allem gehorchst, was ich dir gebieten werde, auf meinen Wegen wandelst und tust, was mir gefällt, und meine Satzungen und Gebote hältst, wie es mein

---

[252] Schmid, der für seine Untersuchung des Begriffes צדק nicht zwischen dem Königtum Jahwes und dem Gottesgnadentum des irdischen Königs differenziert, behauptet die Zuständigkeit des Königs für alle 5 Bereiche, vgl. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung 23. Zur in vorexilischer Zeit tatsächlichen, in nachexilischer Zeit aber nur noch formellen Kulthoheit des Königs vgl. Moenikes, Messianismus im Alten Testament 298. sowie ebd. Anm. 52, 54 und 55 die wichtigsten Textbelege.

[253] Vgl. Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament 176f. und 269f.

[254] Auf diesen wichtigen Sachverhalt hat mich Ansgar Moenikes in einem Gespräch im März 1990 aufmerksam gemacht.

Diener David getan hat, so will ich mit dir sein und dir ein Haus von Bestand bauen, wie ich es David gebaut habe; dir will ich Israel anvertrauen."[255]

In Ägypten, das anders als die Kulturen des syrisch-palästinischen Raumes keine ausgeprägte Gottkönigtumskonzeption kennt und den Herrscher selbst sehr nahe an die göttliche Sphäre heranrückt,[256] ist das Motiv der Bewährung des Königs an der Erfüllung des Gotteswillens in einer solch expliziten Form wie in den alttestamentlichen Schriften nicht greifbar. Doch wurde auch hier - wie im ganzen Alten Orient - die Verantwortung des Herrschers für die Bewahrung der Stabilität der kosmischen Ordnung, die Verwirklichung der Ma^{c}at, nach Aussage der Königstexte als die entscheidende Triebfeder allen königlichen Handelns angesehen.

"Das richtige Verhalten des Herrschers bewirkt die Richtigkeit der großen Ordnungen, und wenn in diesen sich Unordnung zeigt, ist er befähigt und verpflichtet, die Ordnung wiederherzustellen."[257]

Dieser von Eberhard Otto prägnant als "Wirksamkeit"[258] umschriebene Aspekt des königlichen Legitimationsausweises erscheint in den offiziellen Dokumenten als ein hochbedeutsamer Topos für die Qualifizierung des legitimierten Königs: Die Schilderung königlicher Erfolgsbilanzen wird auch für Dürreperioden und Zeiten der Hungersnot oder bei militärischen Katastrophen nicht ausgesetzt; solche Ereignisse, die nach ägyptischem Verständnis den Einbruch der Chaosmächte in die Lebenswelt der Ma^{c}at bedeuten, werden vom Königsbild weitgehend ferngehalten, dem Pharao wird sogar in solchen Jahren oft in Form eines positiven Geschichtsprotokolls eine "fiktive Wirksamkeit" zugeschrieben.[259] Selbst geschichtliche Rückblicke auf Zeiten

---

[255] 1 Kön 11,38; vgl. auch z. B. die Traumverheißung an Salomo 1 Kön 3,14.

[256] Dazu o. S. 22f. und 39ff.

[257] Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 389.

[258] Ebd. 389.

[259] Vgl. ebd. 392 und 394.- Sehr viel unmittelbarer wurde z. B. in afrikanischen Königtümern mit dem Prinzip der Wirksamkeit des Königs ernst gemacht: Bei Anzeichen von persönlicher Schwäche, bei Mißernten oder Naturkatastrophen konnte der Herrscher abgesetzt oder sogar durch rituellen Königsmord beseitigt werden, vgl. Lanczkowski, Königtum I. Religionsgeschichtlich 325f.
Auch mesopotamische Historiographen stellen in ihren Chroniken einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem kultischen Verhalten des Königs und der politischen Situation des Reichs her. Kommt es zu Naturkatastrophen und Machtverlust, ist dafür das vom König begangene Unrecht im Dienst an den Göttern verantwortlich zu machen: es ist Narām-Sîns Hybris, die diesen in den Augen der Nachwelt die gottgegebene Königsherrschaft kostete, vgl. Cwik-Rosenbach, Zeitverständnis und Geschichtsschreibung in Mesopotamien 17f. und 20, s. auch o. S. 24.- Im Unterschied zu Israel ist dieser auf das kultische Versagen des Königs zurückgeführte Machtentzug jedoch nicht an eine explizite formulierte Bedingung gebunden.

des Einbruchs der Chaosgewalten verfahren mit den "schlechten Königen" dieser Epochen ausgesprochen zurückhaltend. So zählt Tutanchamun die Könige der seiner Regierungszeit voraufgehenden "Unheilsperiode" nicht namentlich auf, sondern nennt sie lediglich in pauschaler Abgrenzung "sie".[260]

In der sog. Neferti-Weissagung wird das Prinzip der Abgrenzung von der Unheilsherrschaft der Vorgänger von Pharao Amenemhet I., dem Begründer der 12. Dynastie,[261] als wirksames Legitimationsinstrument eingesetzt. Nach einer umfassenden Beschreibung des (unter seinen Vorgängern) entstandenen Chaos[262] wird mit der Ankunft des neuen Königs "Ameni" der Beginn einer neuen Heilszeit und einer Periode der Bewahrung der kosmischen Ordnung angekündigt, in der "Maat auf ihren Platz zurückkehren" wird, "während Isfet vertrieben ist"[263]. In der Form einer *prophetia ex eventu* bezieht sich die Verheißung des Neferti auf die Herrschaft des Usurpators Amenemhet I., der die Rechtmäßigkeit seines Herrschaftsanspruchs im Hinweis darauf bekräftigt, daß die Hoffnung auf diese anbrechende neue Zeit in seinem gegenwärtigen Königtum eingelöst sei.[264]

Die Neferti-Weissagung ist ein Beispiel für den legitimatorischen Rekurs auf Tatenausweis und Wirksamkeit des Königs bei fehlender Legitimation durch Erbfolge. Wenn auch im Text von einer Erwählung des Königs durch die Gottheit keine Rede ist, so handelt es sich dennoch nicht um eine 'säkulare'[265] Propagandaschrift. Die im Bild von der Rückkehr der Ma^{c}at und der Vertreibung der Isf.t ausgesprochene Wiederherstellung der Schöpfung Res durch den Pharao beleuchtet den theologischen Verstehenshorizont und die Eingebundenheit auch dieses Legitimationsarguments in das religiös fundierte Weltbild der Ägypter.[266]

---

[260] Vgl. Assmann, Königsdogma und Heilserwartung 346 Anm. 3.

[261] Zur Deutung des im Text genannten Namens "Ameni" vgl. Assmann, Königsdogma und Heilserwartung 361, bes. ebd. Anm. 74.

[262] "Was geschaffen war, ist zerstört. Re kann mit der Schöpfung von vorn anfangen.", vgl. ebd. 360.

[263] Ebd. 361.- Das "Verwirklichen der Ma^{c}at" und die "Vertreibung/Vernichtung der Isf.t" sind geläufige literarische Topoi, vgl. u. a. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 120.

[264] Vgl. Assmann, Königsdogma und Heilserwartung 361.

[265] Zur Schwierigkeit der Übertragung solcher moderner Begrifflichkeit auf altorientalische Verhältnisse s. bereits o. S. 11f.

[266] Anders Brunner, Die Lehre vom Königserbe im frühen Mittleren Reich 7, der den religiös-weltanschaulichen Hintergrund der Neferti-Weissagung abstreitet und die dort vorgetragene Legitimationsstrategie auf ein polit-pragmatisches Argument reduziert.

Wie groß die Bedeutung war, die dem königlichen Taten- und Erfolgsausweis für die Legitimation des Herrschers zukam, geht nicht zuletzt daraus hervor, daß die von Hans Heinrich Schmid herausgearbeiteten Topoi altorientalischen Weltordnungsdenkens als Aufgabenfelder königlichen Handelns in Ägypten alle mehr oder weniger deutlich greifbar sind, wenn sie auch als Legitimationsargumente längst nicht immer expliziert werden, sondern häufig allgemein von der Verwirklichung bzw. Darbringung der Ma^{c}at durch den Pharao die Rede ist.

Der Mittlerrolle des Königs zwischen Göttern und Menschen entspricht dabei seine Fürsorgepflicht gegenüber Menschen *und* Göttern, der er mit der Verwirklichung der Ma^{c}at[267] nachkommt:

> "Re hat den König N eingesetzt
> auf der Erde der Lebenden
> für immer und ewig;
> beim Rechtsprechen den Menschen, beim Zufriedenstellen der Götter,
> beim Entstehenlassen der Wahrheit, beim Vernichten der Sünde (*jsft*);
> er gibt den Göttern Opferspeisen,
> Totenopfer den Verklärten."[268]

Die Garantie der Ma^{c}at wird so zur verantwortungsvollen Aufgabe des Königs, die sowohl das gesellschaftlich-politische Leben wie auch die rechte Kultausübung umfaßt.[269] Zumindest der Theorie[270] nach ist der Pharao als Vermittler zur göttlichen Sphäre der einzige, dem der kultische Verkehr mit den Göttern, das "Schauen der Götter", zusteht, er ist höchster Priester und "Herr des Rituals".[271] Daß er damit gleichzeitig dazu eingesetzt ist, die gottgegebene und im Ritual stets neu befestigte Ordnung zu gewährleisten, läßt sich vor allem an dem Bild von der Darbringung der Ma^{c}at durch den König ablesen.[272] In einer Schreibweise symbolisiert Ma^{c}at sogar das Postament des Thronsessels des Pharaos.[273]

Kultvollzug ist die zentrale Funktion königlicher Machtausübung, aus der alle anderen Machtbefähigungen sich ableiten. Als der vom Sonnengott

---

267 Als "Herr der Ma^{c}at" ist der Pharao der Initiator jeglichen weltlichen (und auch des postmortalen!) Heilsgeschehens, vgl. Assmann, Ma`at 244f.

268 Zitat nach Assmann, Der König als Sonnenpriester 22; zum Fürsorgegedanken ausführlich ebd. 59f., vgl. auch Assmann, Ägypten 12.

269 Vgl. Assmann, Der König als Sonnenpriester 58.

270 In der Praxis wurde diese Aufgabe an Priester delegiert, vgl. Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion 69.

271 Vgl. Morenz, Ägyptische Religion 42.

272 Vgl. Bergman, Zum "Mythos vom Staat" im Alten Ägypten 84f. und 97.

273 Vgl. Brunner, Gerechtigkeit als Fundament des Thrones 426.

selbst eingesetzte oberste Priester und irdische Stellvertreter des Gottes erfüllt der König seine "Versorgungspflichten", die Verwirklichung der Ma^{c}at, durch deren rituelle Darbringung und die Anbetung des Sonnengottes.[274] Nach diesem Konzept erfolgt die Rechtfertigung des Herrschaftsanspruchs als ein theologischer Rekurs, der von der Bedeutung des täglichen Ritus für den Erhalt der rechten Weltordnung ausgeht, den König als vom Sonnengott einzig für den Vollzug des Ritus Bevollmächtigten versteht und somit als den Garanten dieser (von Ma^{c}at geprägten) Weltordnung ausweist. Mehr als jeder andere königliche Tatenausweis im Alten Orient beruht diese ägyptische Argumentationsfigur primär auf einem Konzept kultischer Legitimation.

Es gehört in den Rahmen dieses Wechselspiels von Versorgungspflicht und der aus ihrer Erfüllung erwachsenden Legitimation, daß dem Pharao die Aufgabe zufällt, den Göttern Tempelbauten zu errichten, die diejenigen seiner Vorgänger noch übertreffen. Thutmosis III. legt dem Sonnengott Amun-Re den Ausweis einer solchen Bautätigkeit wie auch die sich daran knüpfende Legitimationsbestätigung in den Mund:

> "Du hast mir eine Wohnung errichtet in Ewigkeitsarbeit,
> weiter und breiter, als was früher entstand;
> den sehr großen Pylon «*Thutmosis*, seine Schönheit macht das Amunshaus festlich».
> Deine Bauten sind größer als die jedes früheren Königs.
>
> Ich habe dir geboten, sie zu bauen, und ich bin darüber zufrieden.
> Ich setze dich ein auf dem Thron des HORUS
> für Millionen von Jahren,
> daß du die Lebenden leitest für immer."[275]

Der Anspruch des Königs auf die Position des obersten Priesters begründet sich in seinem Wissen um Ritus und Götterwelt. In Texten aus thebanischen Tempeln und Gräbern, die die Funktion des Pharaos als Sonnenpriester behandeln, ist die Beschreibung seiner umfassenden Kenntnis der diesseitigen und der jenseitigen Welt eines der Hauptmotive für die Rechtfertigung seiner kultischen Rolle; jeder neue Satz einer Großstrophe wird dort mit der Formel "er kennt ..." eingeleitet.[276] Die kultische Verwirklichung der Ma^{c}at beinhaltet somit auch den Aspekt der Weisheit des Königs.

Neben dieser fundamentalen rituellen Verantwortlichkeit des Pharaos bestand ein weiterer Aspekt der Sorge des Königs für die Aufrechterhaltung der Weltordnung in der Wahrung des Rechts. Wenn auch - wie beim Prie-

---

274 Vgl. Assmann, Der König als Sonnenpriester 65 und 70 sowie Bergman, Zum "Mythos vom Staat" im Alten Ägypten 92.

275 Zitat nach Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 489.

276 Vgl. Assmann, Der König als Sonnenpriester 21 und 56f.

steramt - die faktische Durchführung der Rechtsprechung in die Hände von Beamten delegiert wurde,[277] galt doch der König als Garant der Ma^{c}at auch für die Ahndung von Rechtsverletzungen, die als Verstöße gegen die gottgewollte Ordnung gewertet wurden, als verantwortlich.[278] Königlichen Dekreten wurde die Funktion zugesprochen, die Ma^{c}at zu verwirklichen, eine Vorstellung, die in mythischer Sprache in der Metapher von der Vereinigung der Ma^{c}at mit dem Pharao lebhaft versinnbildlicht wurde.[279]

Wie elementar die Sorgepflicht des Pharaos für den Erhalt der Weltordnung gedacht war, wird in besonderem Maße an seiner Macht über die Kräfte der Natur und an seinem siegreichen Vorgehen gegen die Feinde des Landes deutlich. Nach ägyptischem Verständnis oblag es dem Herrscher in seiner Funktion als Garant der Ma^{c}at, die alljährlich wiederkehrende Nilüberschwemmung herbeizuführen und so die Grundlage für die Fruchtbarkeit der Natur und die Beschaffung lebensnotwendiger Nahrungsmittel zu gewährleisten.[280]

Die bereits erwähnte Neferti-Weissagung knüpft den Beginn der in Aussicht gestellten Zeit des Friedens und des allgemeinen Wohlergehens an den siegreichen Krieg des neuen Königs gegen die Feindvölker. Zugleich wird diese Reetablierung ägyptischer Unabhängigkeit und Vorherrschaft mit der Wiederherstellung der rechten Weltordnung, der Rückkehr der Ma^{c}at, parallelisiert.[281]

Die von Hans Heinrich Schmid im Zusammenhang mit dem altorientalischen Weltordnungsdenken aufgezeigten, für das Handeln des Königs charakteristischen Aufgabenfelder lassen sich also auch als Konzeptionselemente der ägyptischen Königsideologie nachweisen. Ähnlich wie im mesopotamischen Kulturraum bilden sie jedoch keine festen Topoi des königlichen Tatenausweises, werden zumeist nicht in vollständiger Aufzählung zusammengestellt und begegnen auch nicht in starren Formeln eines tradierten Legitimationsprotokolls. Dennoch lassen sich alle fünf Elemente als konstitutiv für die ägyptische Königsideologie aufzeigen, was für diese dritte große Legitimationsstrategie die konzeptionelle Nähe von ägyptischen und mesopotami-

---

277 Vgl. Wilson, Authoritiy and Law in Ancient Egypt 4f.

278 Vgl. Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion 68f., Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung 52 und Wilson, Authoritiy and Law in Ancient Egypt 2.

279 Vgl. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung 52.

280 Vgl. Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter 24 und Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung 55f.

281 Vgl. ebd. 57. Zum Motiv der "Erweiterung der Grenzen" durch den Pharao vgl. auch Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion 67f.

schen Entwürfen impliziert, zugleich aber auch gravierende Vorstellungsdifferenzen gegenüber den Königsideologien des syrisch-palestinischen Raums konstatieren läßt. Das Bild einer einheitlich den gesamten Alten Orient prägenden und durchziehenden Königsideologie hat sich also auch in dieser Frage als eine Annahme erwiesen, die den Ergebnissen heutiger Forschung nicht mehr gewachsen ist.

Es muß nochmals betont werden, daß die hier vorgelegte Untersuchung zur religiösen Herrscherlegitimation im Alten Orient sich den systematischen Aufweis des Spektrums der in den altorientalischen Königsideologien greifbaren Legitimationsstrategien zum Ziel genommen hat, um so zu einem Raster zu gelangen, das es erlaubt, die Gemeinsamkeiten der altorientalischen und achämenidischen Vorstellungen wie auch die sich von dieser Folie abhebenden Besonderheiten iranischer Königsideologie besser, als dies bislang möglich war, zu diagnostizieren. Allerdings kann dieser systematische Aufriß eine differenzierte Analyse der Genese und der historischen Entwicklung und Veränderung der Konstellation und Gewichtung der Legitimationsargumente in den einzelnen Kulturen des Alten Orients nicht leisten. Es wird lediglich ein Instrument[282] an die Hand gegeben, das eine solche Analyse überhaupt erst ermöglicht.

Wie weitgehend die für die einzelnen Kulturen noch zu leistende Differenzierungsarbeit ist, mag abschließend ein Beispiel illustrieren, das für viele steht:

Neben der Vorstellung, daß der König die Feinde des Landes in seiner Funktion als Wahrer der Weltordnung besiegt, finden sich in Ägypten - besonders in späterer Zeit - auch Texte, die den Triumph des Königs in einer dem Gott-König-Verhältnis in Israel nahestehenden Weise von dem Eingreifen der Wirkmächtigkeit des Gottes abhängig machen. Auf der sog. "Poetischen Stele" Thutmosis' III. spiegelt sich dieser Sachverhalt in den Worten, die der Gott Amun-Re an den Pharao richtet:

"Ich lasse deine Siege in allen Ländern umlaufen, ...
keine Empörung kann gegen dich aufkommen bis zum Umkreis des Himmels ...

Ich bin gekommen, dich zertreten zu lassen die Fürsten des Libanon,
ich breite sie aus dir zu Füßen durch ihre Länder hin ...

[282] Vgl. vor allem die zusammenfassende Aufstellung u. S. 90.

Ich bin gekommen, dich zertreten zu lassen die Bewohner Asiens
und dich die Asiaten Syriens aufs Haupt schlagen zu lassen ...

Ich bin gekommen, dich die Enden der Erde zertreten zu lassen,
was der Ozean einkreist, ist in deiner Faust gebündelt."[283]

Von derartigen situationsspezifischen Differenzierungen, die für eine historisch orientierte Darstellung unerläßlich sind, ist jedoch die Gültigkeit der hier entwickelten allgemeinen Systematik des Legitimationsspektrums nicht betroffen.

[283] Zitat nach Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete 487f.

C. STATT EINER FORSCHUNGSGESCHICHTE: DIE DREIERSTRUKTUR RELIGIÖSER HERRSCHERLEGITIMATION

Während in der modernen staatstheoretischen Debatte die Diskussion um die Legitimation von Herrschaftsstrukturen breiten Raum einnimmt,[1] finden sich in der Fülle von Abhandlungen zu altorientalischen Königtümern nur vergleichsweise wenig Untersuchungen der für diese alten Kulturen charakteristischen Legitimationszusammenhänge. Dies hängt nicht zuletzt auch damit zusammen, daß lange Zeit die Frage nach dem Verhältnis von 'Gottkönigtum' und 'Gottesgnadentum'[2] sowie die sich an die mythisch-rituelle Funktionsbestimmung des Königtums knüpfende Problematik[3] den thematischen Horizont und auch die methodische Vorgehensweise bei der Analyse altorientalischer Kulturen prägte. Erst in den letzten Jahrzehnten zeichnet sich mit verändertem Problembewußtsein vereinzelt die von der neuzeitlichen Verfassungsdebatte stark inspirierte Tendenz ab, nicht nur nach den Erscheinungsformen der Machtstrukturen vergangener Kulturen zu fragen, sondern auch nach den diesen zugrundeliegenden Begründungsstrategien.

Es fällt allerdings auf, daß die meisten dieser Abhandlungen die Analyse der altorientalischen (und auch iranischen) Legitimationstrukturen hauptsächlich mit einer aus der Beschäftigung mit neuzeitlichen Verhältnissen erwachsenen Fragestellung angehen und eine methodische Hinterfragung der Gültigkeit dieses so gewonnenen Vorstellungshorizonts für die untersuchten Kulturen einer längst vergangenen Zeit weitgehend ausbleibt. Diese methodologische Reflexionsmüdigkeit hat in der Tat zu erkennbaren, teilweise sogar gravierenden Verzerrungen bei der Beschreibung der die Königsherrschaft altorientalischer Kulturen begründenden Legitimationszusammenhänge geführt. Vor allem lassen sich drei grundlegende Mißverständnisse erkennen und ausräumen:

1) Während mit der Frage nach der Legitimation moderner Staatsgebilde neben dem grundsätzlichen Problem der Begründung von Staat überhaupt die Berechtigung einzelner politischer Systeme gegenüber denkbaren Alter-

---

[1] S. o. S. 6ff.

[2] Zu der mit dieser Begrifflichkeit verbundenen Problematik s. u. S. 190ff.

[3] Dazu bereits o. S. 18ff.

nativen thematisiert wird,[4] wurde die Berechtigung des Königtums als Staatsform im Alten Orient nach dem Zeugnis der uns bekannten Quellen nicht in Zweifel gezogen.[5] Ein teilweise sogar sehr starker Legitimationsbedarf bestand offensichtlich aber für die einzelnen Herrscher, die jeweils ihr persönliches Anrecht auf die Amtsträgerschaft auszuweisen hatten. In einer der spezifischen Problematik der altorientalischen Legitimationsstrukturen angemessenen Terminologie sollte daher nicht mehr von '*Herrschafts*legitimation'[6], sondern genauer von '*Herrscher*legitimation'[7] gesprochen und von den damit verbundenen methodischen Implikationen ausgegangen werden.

2) Die Sammlung und Analyse von Legitimationsargumenten altorientalischer Herrscher hat gezeigt, daß die Berufung auf die göttliche Erwählung und Einsetzung des Königs nicht einen Aspekt der Legitimation unter einer Reihe von anderen gleichwertigen darstellte, sondern daß alle anderen Argumente der Herrscherlegitimation als Elemente einer *religiösen* Herrscherlegitimation verstanden wurden.[8] Dies ist insofern von Bedeutung, als der gegen

---

[4] S. o. S. 7f.

[5] Zur Ausnahmestellung Israels s. o. S. 6, 28ff. und 69f.

[6] So z. B. noch im Untertitel von Christian Oemischs Dissertation "König und Kosmos. Studien zur Frage kosmologischer Herrschaftslegitimation in der Antike". Freilich findet sich auch in Oemischs Untersuchung der achämenidischen Königsideologie der Aussage nach in letzter Konsequenz nur eine Analyse der Legitimation der *Herrscher* und eben nicht, wie der Titel suggeriert, eine Untersuchung der Legitimation der *Herrschaft*, vgl. die schwankende Terminologie des Einleitungssatzes ebd. v: "Die Frage nach der Legitimität eines Herrschers und nach Begründung von Herrschaft ist in der Alten Welt nicht zu trennen von den in archaischen Hochkulturen allgemein verbreiteten bio- oder technomorphen Modellen der Staat- und Sozialordnung mit der urbildlichen Reflexion im Mythos."- Auch den im Vorwort erhobenen Anspruch, einen Beitrag zu "grundlegenden Fragen einer L e g i t i m i e r u n g der Herrschaft" (ebd. vi, Hervorhebung im Original) zu leisten, kann Oemisch bezeichnenderweise nicht einlösen.

[7] So bereits Werner Sundermann in seiner Dissertation aus dem Jahre 1963 "Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen".- Zum Problem vgl. auch Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 385: "Besonders eine Frage bleibt offen, die im Grunde bei jeder Herrschaftsform auftaucht, nämlich die nach der Legitimität der Herrschaft und des einzelnen Herrschers. Das sind natürlich zwei verschiedene Fragen. Bei der ersten handelt es sich um die Legitimität der Herrschaftsform als Institution; bei der zweiten um die Legitimität des einzelnen Herrschers innerhalb der Institution." Ob allerdings die von ihm angeführten Legitimationsaspekte in gleicher Weise "auf die Institution des Königtums wie auf die Herrschaft eines einzelnen Königs" (ebd. 389) anwendbar sind, ist insofern zweifelhaft, als sich Hinweise auf eine grundsätzliche Infragestellung der Institution des Königtums in Ägypten nicht finden (vgl. ebd. 386) und Legitimationsargumente für das Königtum als Staatsform somit - pointiert formuliert - Antworten auf eine Frage böten, die es so vielleicht gar nicht gegeben hat.

[8] S. dazu o. S. 53ff. und 62.

Topitschs reduktionistisches Erklärungsmodell erhobene Einwand[9] nur impliziert, daß in den Kulturen des Alten Orients - anders als in neuzeitlichen Gesellschaften - die religiös-weltanschauliche Grundlage, die Einheit von religiöser Gemeinschaft und weltlicher Gesellschaft, grundsätzlich nicht zur Disposition stand.[10] Es könnte also eingewandt werden, daß die Betonung einer '*religiösen* Herrscherlegitimation' in Kulturen, deren Denk- und Verstehenshorizont von einem religiös geprägten Weltbild unablösbar ist, überflüssig sei, da sie nur tautologisch das ohnehin Vorausgesetzte explizit mache.

Dagegen spricht jedoch eine grundlegende Beobachtung: Die schriftlichen Dokumente aus altorientalischen Kulturen gehören nicht nur z. T. sehr unterschiedlichen literarischen Gattungen an, sie spiegeln auch in durchaus unterschiedlichem Maß den unhinterfragt vorausgesetzten Zusammenhang von Religion und Gesellschaft. Geschäftsurkunden der Hofverwaltung sind vereinzelt so sachlich knapp gehalten, daß sie über das berichtete Faktum hinaus keine Information mehr enthalten.[11] Man muß daher annehmen, daß die religiöse Einbindung aller für die Herrscherlegitimation als verbindlich angeführten Argumente[12] System hatte und gezielt, nicht unbewußt, erfolgte. Eine wahrscheinliche Motivation dafür dürfte nicht zuletzt in der Überlegung zu suchen sein, daß von allen denkbaren Argumenten einzig die auf die Einsetzung des Königs durch die Gottheit rekurrierende Begründung nicht anzweifelbar war,[13] somit Letztbegründungsqualität besaß und zur Rechtfertigung aller weiteren Legitimationserweise angeführt werden konnte.[14]

Die Rede von der '*religiösen* Herrscherlegitimation' ist also keineswegs tautologisch, sondern weist vielmehr auf ein charakteristisches Strukturelement altorientalischer Königsideologie hin, das bislang in der Forschung allerdings kaum wahrgenommen worden ist. Von den die Legitimation altorientalischer Könige thematisierenden Untersuchungen findet sich dieser

---

[9] S. o. S. 10ff.

[10] S. o. S. 10f.

[11] Zu Beispielen aus der Achämenidenzeit vgl. die Textsammlungen von Cameron, Persepolis Treasury Tablets und Hallock, Persepolis Fortification Tablets.

[12] Zu einer Analyse der religiösen Einbindung der achämenidischen Herrscherlegitimation s. u. S. 198f., S. 232f. und S. 248f.

[13] Das dynastische Argument konnte z. B. zugunsten der Designation eines nicht zur Königsfamilie gehörenden Thronfolgers außer Geltung bleiben, s. o. S. 57f.- Zur Begründungsbedürftigkeit des dynastischen Prinzips vgl. bereits Sundermann, Die säsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen 73.

[14] Daß altorientalische Herrscher oder ihre Berater die legitimationssteigernde Wirkung der religiösen Letztbegründung ihrer Argumente erkannten und als politisches Mittel einsetzten, heißt nicht, daß sie deshalb schon das gesellschaftliche System oder das diesem zugrundeliegende Weltbild gedanklich in Frage stellen können mußten.

für das Verständnis altorientalischer Königsideologie zentrale Zusammenhang lediglich in Gherardo Gnolis die religiösen und politischen Verhältnisse der Achämenidenzeit behandelnden Aufsatz "Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides" angedeutet. Neben dem dynastischen Prinzip[15] erkennt Gnoli die Berufung auf die göttliche Erwählung des Königs als fundamentales Element achämenidischer Herrscherlegitimation:

> "L'idée de l'investiture du roi par le dieu suprême est omniprésente dans les inscriptions achéménides: elle est certainement le principe fondamental sur lequel repose la conception de la royauté chez les Achéménides."[16]

Allerdings erscheint für Gnoli die religiöse Begründung an das dynastische Prinzip gebunden und nicht umgekehrt, wie es eigentlich dem analysierten Sachverhalt entspräche:

> "Le xᵛarənah, qui est une «splendeur», une force lumineuse et rayonnante, un fluide igné et une semence vitale, paraît profondément lié à un principe dynastique."[17]

Auch wird Gnoli mit dieser von ihm vorgeschlagenen zweifachen Grundlage des achämenidischen Königtums[18] der komplizierten Struktur altorientalischer - und auch achämenidischer - Herrscherlegitimation nicht ganz gerecht.[19]

Bezeichnend ist auf diesem Hintergrund die von Guitty Azarpay vorgenommene Einteilung bisheriger Untersuchungen der iranischen Königsideologie in Theorien, die dem Königtum entweder eine "sakrale" oder aber eine "rein säkulare" Funktion zugeschrieben hätten:

> "Two general theories have evolved, one ascribing a sacred and the other a purely secular function to the Iranian concept of kingship. According to the first the king was deified by virtue of his office, whereas the second view regarded him as a mortal blessed with an exclusive right of royal 'fortune' or majesty."[20]

---

[15] Vgl. Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 160ff.

[16] Ebd. 163.- Zu einer an den Thesen Gnolis sich orientierenden Darstellung vgl. auch Ries, Théologies royales en Égypte et au Proche-Orient ancien et hellénisation des cultes orientaux 76f.

[17] Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 172f.

[18] Julien Ries spricht in Anlehnung an Gnolis Argumentation und Terminologie von "les deux fondements de la royauté achéménide", vgl. Ries, Théologies royales en Égypte et au Proche-Orient ancien et hellénisation des cultes orientaux 76.

[19] Zur Dreierstruktur der religiösen Herrscherlegitimation ausführlich u. S. 83ff.

[20] Azarpay, Crowns and Some Royal Insignia in Early Iran 108.

So wichtig es einerseits ist, die aus der Maßgabe eines allgemein für den Alten Orient gültigen 'myth and ritual pattern' deduzierten Schlußfolgerungen über Struktur und Wesen der altiranischen Konzepte des Königtums historisch richtigzustellen, die Kategorisierung der Begründungskomponenten dieses Königtums sowie der damit verbundenen Symbolsprache als "purely secular" schießt ihrerseits über das Ziel einer "Entmythisierung" des untersuchten Gegenstands hinaus. Daß eine soziologische Untersuchung dieser Zusammenhänge ihre "säkulare", nämlich machtpolitische Funktion erweist, steht außer Frage.[21] Doch ist mit dieser Funktionsbestimmung das Phänomen noch nicht vollständig erfaßt, da der diagnostizierte Wirkungszusammenhang wenn nicht eine "sakrale", so jedenfalls doch eine religiös-weltanschauliche Fundierung voraussetzt, die gerade im Selbstanspruch der Könige auf Rechtmäßigkeit ihrer Herrschaft zum Ausdruck gebracht und vorrangig betont wird.

3) Eine dritte systematische Schwierigkeit resultiert aus einer mangelnden Strukturierung der im Rahmen von Legitimationsanalysen beobachteten Phänomene. So läßt sich allgemein festhalten, daß die eigentlichen Legitimations*argumente* (Berufung auf göttliche Erwählung, auf das dynastische Prinzip etc.) kaum von den *Ausdrucksformen* und *Symbolen* für diese Legitimation (Erwählung in einer Traumvision, durch ein Orakel etc.) geschieden werden:[22]

> "Zu diesen verschiedenen Formen der Legitimation - Abstammung, Orakel, Erwählung, Zeugung durch einen Gott -, die sich, wie gesagt, für ägyptisches Denken nicht widersprechen, sondern als verschiedene Wege zur Annäherung an die Wahrheit einander ergänzen, tritt noch eine weitere: die Bewährung."[23]

---

[21] Vgl. ebd. 115.

[22] Auch die Legitimations*mittel*, richtiger: die Propagandamittel zur Durchsetzung des Legitimationsanspruchs, müssen von der Argumentation und ihren Ausdrucksformen kategorial unterschieden werden. Neben Repräsentationsbauten und der mit der Verbreitung von Königsinschriften verbundenen Propagandawirkung kam in alten Kulturen vor allem dem Münzwesen eine größere Bedeutung als Legitimationsmittel zu, vgl. Sancisi-Weerdenburg, Legitimatie in het Achemenidenrijk 171.

[23] Brunner, Altägyptische Religion 74.
Zu einer ähnlich unstrukturierten Aufzählung vgl. Fauth, Diener der Götter - Liebling der Götter 223: "... der Legalität des dynastischen Anspruchs aufgrund gottgegebener Inthronisation ordnen sich andere wichtige Faktoren ergänzend oder bestätigend zu, und zwar physische "Verwandtschaft" mit den Überirdischen, glückhafte Schicksalsbestimmung, Begabung mit politischer Weisheit, getreulicher Blick und getreuliches Wort des speziellen göttlichen Protektors." Ausdrucksformen des Erwählungsarguments im babylonischen Kyros-Zylinder stellt Fauth allerdings ganz zutreffend als "Elemente der bestätigenden und bekräftigenden unmittelbaren Zuneigung des Gottes" heraus, vgl. ebd. 240: "Anrede in Form der Namensnennung, Rechtleitung und Kraftübertragung durch Berühren der Hand, Berufung zur Herrschaft als spezielle Art der Schicksalsbestimmung, Blickmotiv mit emotionalem Akzent, dezidierter Auftrag zum Zweck des Vollzuges der göttlichen Willenskundgabe."- Zur Argumentationsstruktur der religiösen Herrscherlegitimation im Kyros-Zylinder ausführlich u. S. 136ff.

Die sehr vielschichtige und komplexe Verknüpfung von Ausdrucksformen und Argumentationszusammenhängen religiöser Herrscherlegitimation bedarf noch einer eigenen Untersuchung. Ein erster Schritt in diese Richtung dürfte in einer möglichst umfassenden Bestandsaufnahme der für die Legitimation altorientalischer Könige herangezogenen Strukturelemente bestehen. Dieser analytisch zergliedernden und kategorial ordnenden Auflistung könnte dann in einem zweiten Schritt eine Auswertung des Materialbefundes folgen. Daß aber für ein solches Zukunftsprojekt der Erforschung der inneren Zusammenhänge der religiösen Herrscherlegitimation, das langwierige und sorgfältige Untersuchungen der Originaltexte erforderlich macht, weder methodische noch konkret inhaltliche Vorarbeiten in ausreichendem Maß vorliegen, verdeutlicht, wie sehr die systematische Beschäftigung mit dem Problem der Herrscherlegitimation in alten Kulturen noch am Anfang steht.

Die vorliegende Untersuchung behandelt nicht dieses soeben beschriebene Problem des Zusammenhangs von argumentativer Struktur der religiösen Herrscherlegitimation und symbolischem Ausdruck der angeführten Argumente. Sie macht jedoch einen Vorschlag, wie ein methodisch angemessener Zugang zu einer systematischen Analyse der für die religiöse Herrscherlegitimation alter Kulturen charakteristischen Argumentationsstruktur aussehen könnte, und versteht sich damit als ein erster Schritt in die Richtung der oben skizzierten Zielvorgabe.

Systematisierungsversuche dieser Art, die überwiegend[24] auf eine Dreierstruktur der Legitimation hinauslaufen, liegen bereits den die Legitimationsproblematik im Alten Orient thematisierenden Abhandlungen[25] zugrunde. Das grundsätzliche Problem aller dieser Untersuchungen ist, daß sie die fundamentale Bedeutung der religiösen Einbindung der Legitimationsargu-

---

[24] Zu Gherardo Gnolis These einer zweifachen Fundierung der achämenidischen Königsideologie s. bereits o. S. 81.

[25] Weniger mit der Analyse der Legitimationsargumente und des damit verfochtenen Selbstanspruchs achämenidischer Könige als mit der faktischen Durchsetzung des Legitimationsanspruchs, also mit der Struktur der Legitimationsmittel, befaßt sich Heleen Sancisi-Weerdenburgs Studie "Legitimatie in het Achemenidenrijk". Sie entdeckt dabei neben der Bau- und Religionspolitik der Achämeniden als Instrumenten königlicher Machterweise (vgl. ebd. 158 und 169ff.) u. a. die Bedeutung der Kyroslegenden für die Popularität dieses Königs (vgl. ebd. 155f.), die Propagandawirkung der Königsmünzen (vgl. ebd. 171) und das die Beziehung König-Untertan prägende Reziprozitätsverhältnis, demzufolge loyales Verhalten von Untertanen gegenüber der Krone vom König belohnt wurde und umgekehrt das Wissen um dieses Prinzip einen Anreiz zu solchem loyalen Verhalten darstellte (vgl. ebd. 162 und 166f.). Die strenge Scheidung von Legitimationsargumenten und -mitteln ist allerdings nicht immer gewahrt (vgl. etwa die Überlegungen zur dynastischen Legitimation ebd. 168f.).

mente falsch einschätzen oder gänzlich verkennen. Dennoch ist es aufschlußreich, sich die Strukturierungsvorschläge von Werner Sundermann, Eberhard Otto und Christian Oemisch vor Augen zu führen:[26]

Werner Sundermann hat in seiner (leider unveröffentlichten) Dissertation "Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen" erstmals die Legitimationsstrukturen eines orientalischen Herrscherhauses umfassend thematisiert und seinen Systematisierungsversuch mit reichem historischem Belegmaterial erläutert. Insofern kommt ihm, der im übrigen auch bereits die Notwendigkeit der Untersuchung der "*Herrscher*legitimation" erkannt hat, unbestritten das Verdienst zu, auf diesem Gebiet eine wichtige Pionierarbeit geleistet zu haben. Denn nicht zuletzt ist dabei zu bedenken, daß diese Studie Anfang der 60er Jahre in Ost-Berlin in einem politischen Klima entstand, das einem die Behandlung der Legitimation von Machtstrukturen selbst von vergangenen Kulturen als ein mutiges und zugleich heikles Unterfangen vorkommen läßt. Auf diesem Hintergrund ist auch die der Untersuchung Sundermanns inhärente Tendenz zu verstehen, bei der Analyse der Herrscherlegitimation weniger nach dem Anspruch und dem Selbstverständnis zu fragen, mit dem die Sasanidenkönige nach erfolgter Machtübernahme die Rechtmäßigkeit ihrer Herrschaft nach außen propagierten, sondern stattdessen vorrangig die Bedingungen einer erfolgreichen Thronprätendentschaft und der Machterhaltung gegenüber Konkurrenten am Königshof herauszuarbeiten.

So beschreibt Sundermann die sich ihm stellende Thematik als die Frage nach den Voraussetzungen, die "in sāsānidischer Zeit ein Mitglied der Gesellschaft erfüllen" mußte, um "als rechtmäßiger (legitimer) Herrscher anerkannt"[27] werden zu können. Mit dieser Programmatik werden nun einerseits die physischen und psychischen Befähigungen thematisiert, die ein potentieller Thronprätendent besitzen mußte, um König werden zu können, zum anderen die darüber hinausreichenden Eigenschaften und Voraussetzungen, die ihm dazu verhalfen, sich an der Macht zu halten. Über diese politische Legitimierung des Königs im unmittelbaren Umfeld des Königshofes hinaus wird aber der in den Inschriften und vor allem in der Reliefkunst offensichtlich erhobene Anspruch des Königs auf göttliche Erwählung und Investitur weitgehend ausgeklammert[28] - und damit paradoxerweise der für die Aner-

[26] Ordnung nach zeitlicher Abfolge: Sundermann (1963) - Otto (1969) - Oemisch (1977).

[27] Ebd. 1.

[28] Das Phänomen hat Sundermann grundsätzlich erkannt, vgl. vor allem ebd. 171: "Unter allen durch ihre Herkunft ausgezeichneten Thronanwärtern, die auch die ethischen und sachlichen Voraussetzungen für die Wahrnehmung des Herrscheramtes erfüllten, wurde einem durch besondere göttliche Erwählung das Kayānische Xvarr zuteil. Das Gottesgnadentum des Königs kommt somit als dritte Voraussetzung für seinen Besitz an Herrscher-Xvarr hinzu. Die Wahl und Anerkennung eines Thronfolgers wird dadurch metaphysisch begründet und gerechtfertigt, ihr wird das Ansehen einer göttlichen Entscheidung gegeben."

kennung des Anspruchs der Rechtmäßigkeit des Königs im Volk ausschlaggebende Faktor.

Für die von Sundermann entworfene Systematik der Legitimationsargumente hat diese Perspektivenverengung weitreichende Folgen. Die von ihm vorgeschlagene Dreiteilung der Legitimationsvoraussetzungen in

1. dynastisches Argument,
2. Ausweis einzigartiger physischer und psychischer Fähigkeiten bei glückhaftem Handeln und
3. Verpflichtung des Königs auf die "mazdayasnische Ethik"[29]

beinhaltet zwar wesentliche Argumente der Herrscherlegitimation, vorenthält aber die Berufung auf die göttliche Investitur und die Einbindung der von ihm angeführten Begründungselemente in einen religiösen Verstehenshorizont.[30]

Eberhard Otto trägt in seiner beispielhaften Studie über die "Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten" - ähnlich wie Sundermann für die Sasaniden - eine Fülle von wertvollem Belegmaterial für ägyptische Formen der Herrscherlegitimation zusammen und ordnet die von ihm beobachteten Phänomene drei Aspekten zu,

> "die sich in der Geschichte vielfach verbinden oder von denen zeitweise einer die anderen zurückdrängen kann, die aber nur gemeinsam den Begriff der Legitimität umschreiben:
>
> Die Legitimität durch die Wirksamkeit;
> die Legitimität durch das Erbe;
> die Legitimität durch die mythologische Begründung."[31]

---

[29] Vgl. ebd. 1:
"1. Der Herrscher muß der Adelsklasse angehören und innerhalb dieser dem Geschlecht des Sāsān entstammen. Unter den Sāsāniden haben die nächsten männlichen Verwandten eines regierenden Königs, seine Söhne und Brüder, das erste Anrecht auf die Thronfolge.
2. Er muß alle Beherrschten durch den Besitz einzigartiger geistiger und körperlicher Kräfte übertreffen und in seinen Unternehmungen Glück und Erfolg aufweisen.
3. Er muß die Bestimmungen der mazdayasnischen Ethik befolgen."

[30] Für Sundermanns dritte Legitimationsbedingung (Erfüllung der Anforderungen der zoroastrischen Ethik) ergibt sich dieser Bezug unmittelbar, so daß zu vermuten ist, daß auch die anderen Argumente eine vergleichbare religiöse Einbindung aufweisen. Eine genaue Untersuchung dieses Sachverhalts steht allerdings bislang noch aus.

[31] Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 388f.- Hellmut Brunners Versuch der Beschreibung der Legitimationsprinzipien ab dem Mittleren Reich als synthetisches Zusammenspiel von dynastischem Prinzip und göttlicher Designation bleibt hinter der Systematik von Ottos Entwurf zurück, erkennt aber die religiös-weltanschauliche und im Mythos zum Ausdruck gebrachte Verflochtenheit dieser Argumentationsformen, vgl. Brunner, Altägyptische Religion 71ff.

Bis auf die anderslautende Reihenfolge entspricht Eberhard Ottos Systematik damit im wesentlichen auch den in der vorliegenden Studie für die Untersuchung der religiösen Herrscherlegitimation zugrundegelegten Hauptgliederungspunkten. Hinter der unterschiedlichen Anordnung verbergen sich jedoch keine Zufälligkeiten, sondern konzeptionelle, für das Verständnis der Herrscherlegitimation bedeutsame Diskrepanzen. Denn die Reihenfolge der von Otto diagnostizierten Kriterien ist von ihm ganz bewußt so gewählt:[32]

> "Wenn ich die Legitimität durch die Wirksamkeit an die erste Stelle setze, so geschieht das deshalb, weil diese Form der Legitimität sozusagen die zeitloseste ist. Es wird kaum geschichtliche Herrschaftsformen geben, in denen sie nicht gültig ist. Zugleich trägt sie Züge hoher Altertümlichkeit, ohne daß sich ihr absolutes Alter vor anderen erweisen ließe. Auch ist sie die umfassendste bezüglich der an sie gestellten Ansprüche: Die Wirkung des legitimen Herrschers schließt die Ordnung des Kosmos ein und die Ordnung der geschaffenen Natur. Das richtige Verhalten des Herrschers bewirkt die Richtigkeit der großen Ordnungen, und wenn in diesen sich Unordnung zeigt, ist er befähigt und verpflichtet, die Ordnung wiederherzustellen."[33]

Die Begründung der Priorität des Wirksamkeitsarguments mit dem Hinweis auf die Selbstverständlichkeit seiner Anwendung in der Geschichte des ägyptischen Königtums ist jedoch keineswegs ausreichend.[34] Genau dieses Begründungskriterium ist ja gerade das Kennzeichen der religiösen Rechtfertigungsstrategie, die sich nicht reduktiv auf mythologische Argumentationsstrukturen eingrenzen läßt,[35] sondern ihrerseits den Erklärungs- und Letzt-

---

32 Winfried Barta übernimmt die von Otto für Ägypten entdeckte Systematik der Legitimationsargumente, ohne allerdings diese Entlehnung entsprechend zu kennzeichnen - Ottos Aufsatz wird lediglich in der Literaturliste angeführt -, und ändert ohne nähere Begründung die Reihenfolge der Kriterien, vgl. Barta, Legitimation 961: "Insgesamt lassen sich drei L.-Prinzipien unterscheiden, die nebeneinander existierten und in keine chronologische Ordnung zu bringen sind. Es sind dies die L. durch das Erbe, durch die Wirksamkeit und durch die Mythe."
Eine mit dieser Systematik nicht übereinstimmende Dreierstruktur (Edikt des königlichen Vorgängers, göttliche Erwählung und göttliche Traumverheißung) glaubt Barta in den Formen der Königsberufung beobachten zu können, vgl. Barta, Königsberufung 475.

33 Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 389 (Hervorhebungen im Original).

34 Das Beispiel Israels zeigt, daß die Berufung auf die Wirksamkeit der Taten des Königs nicht notwendig als Topos der Königsideologie vorausgesetzt werden darf, s. o. S. 69f.; ein Transfer des Legitimationsmodells in der von Eberhard Otto vorgeschlagenen Reihenfolge der Kriterien auf altorientalische Verhältnisse verbietet sich daher, ist aber von Otto auch nicht intendiert.

35 Vgl. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 403: "Nicht weniger vielschichtig sind die Möglichkeiten, die Legitimation des Herrschenden auf mythologischem Wege durch sein Verhältnis zu (einem) Gott oder durch das unmittelbare Wirken Gottes zu begründen. Deutlicher als bei den vorhergenannten Legitimationsprinzipien läßt sich die waltende Vielheit der Möglichkeiten als die Aufsummierung zeit-

begründungshorizont aller anderen Legitimationsargumente darstellt.[36] Als Grundstruktur für eine Systematik der im Rahmen religiöser Herrscherlegitimation anzutreffenden Argumente ergibt sich demnach die folgende erste Gliederung:

1. Berufung auf Erwählung und Investitur,
2. Berufung auf dynastische Traditionen und
3. Berufung auf Wirksamkeit.

Daß diese grundsätzliche Einteilung aber noch verhältnismäßig rudimentär ist und einer differenzierteren Ausgestaltung bedarf, beweisen das zweite und dritte Strukturelement der von Sundermann vorgetragenen Systematik (der Ausweis einzigartiger physischer und psychischer Fähigkeiten und die Verpflichtung des Königs auf die "mazdayasnische Ethik"), die beide dem Wirksamkeitsargument zugeordnet werden können. Da sich für die anderen Legitimationsargumente unschwer ähnliche Differenzierungen anführen lassen,[37] ist davon auszugehen, daß sich das Strukturgefüge der Begründungen religiöser Herrscherlegitimation ungleich komplizierter darstellt, als bislang allgemein angenommen wurde.

Die einzige Untersuchung, die sich ausführlich mit der Analyse der Legitimationsargumentation bei den Achämeniden befaßt, ist die von Christian Oemisch verfaßte Dissertation "König und Kosmos. Studien zur Frage kosmologischer Herrschaftslegitimation in der Antike". Oemisch, der von seiner Ausbildung her Historiker, nicht Iranist ist, lehnt sich methodisch stark an eine von Ernst Topitsch entwickelte Theorie an[38] und rezipiert aus einer Fülle von unterschiedlichen und einander z. T. widersprechenden Interpretationsvorschlägen zur Achämenidengeschichte fast ausschließlich solche Thesen, die er seinem zentralen Deutungsschema von der gezielten "Politisierung des Kosmos" und dem daraus resultierenden Legitimationsgewinn subsumieren

lich aufeinanderfolgender, aber sich nicht ablösender Anschauungen verstehen. In dieser wahrscheinlichen zeitlichen Reihenfolge lassen sich drei Möglichkeiten unterscheiden: Die Legitimität als Gott, durch Gottessohnschaft und durch Gotteswahl." (Hervorhebungen im Original).

[36] S. dazu o. S. 79ff.- Für das Wirksamkeitsargument in Ägypten betont Otto selbst die umfassende Bedeutung des Ma^{c}at-Konzepts, in dem sich die religiöse Einbindung dieser Legitimationsform bildhaft ausdrückt, vgl. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 389.

[37] Erbrecht und Designation z. B. für das dynastische Prinzip sowie die Berufung auf die Göttlichkeit des Königs als Amtsträger und auf die Einsetzung eines irdischen Stellvertreters durch einen geschichtsmächtigen Gott für die religiöse Rechtfertigungsstrategie.

[38] Ausführlich dazu o. S. 13ff.

kann.[39] Ohne die für solch gravierende Vorentscheidungen notwendige Rechenschaft abzulegen,[40] gelangt Oemisch auf diese Weise zu mitunter grob verzerrenden Darstellungen der achämenidischen Verhältnisse. So hindert ihn vor allen Dingen die Ansicht, das Verhältnis von Gott und König bei den Achämeniden sei von "einer Art kollegialer Gleichstellung beider 'Herren'"[41] geprägt gewesen, zu einem den achämenidischen Quellen angemessenen Verständnis der dieses Königtum prägenden Erwählungsvorstellung[42] zu gelangen. Die in den altpersischen Inschriften immer wiederkehrende Formel 'vašnā Auramazdāha' - "nach dem Willen Ahuramazdās", die in prägnanter Weise die Berufung des Königs auf den seine Herrschaft fördernden und damit legitimierenden Gott impliziert,[43] wird wie auch andere Hinweise auf ein in den Inschriften zum Ausdruck kommendes Erwählungsverständnis[44] von Oemisch zwar genannt, in dieser ihrer Bedeutung für die achämenidische Königsideologie aber nicht erkannt:

> "Beim persischen Nauroz-Fest der achaimenidischen Periode ist der ursprüngliche Charakter eines 'Festes' ... gewandelt in den eines Staatsaktes, wobei der persische König in v o l l e r Handlungsfreiheit agiert: dies scheint den Umschlag in ein Denken anzuzeigen, das den Willen des Königs nahezu gleichberechtigt neben den der Götter setzt. Für diesen Bereich heißt dies, daß der aus seiner Machtvollkommenheit handelnde Monarch nicht 'in der Furcht Gottes' herrscht, sondern er regiert 'aus der Gnade Ahura Mazdāhs'."[45]

---

39 Vgl. z. B. das aus der unkritischen Übernahme der problematischen Deutung des bärtigen Mannes in der geflügelten Scheibe als Ahuramazdā resultierende Mißverständnis, der Großkönig habe das Bild seines Gottes ganz dem eigenen Erscheinungsbild angepaßt, s. bereits o. S. 13ff. und ausführlich zur Diskussion dieser ikonographischen Problematik u. S. 208ff.

40 Die Auseinandersetzung mit gegenteiligen Interpretationsansätzen unterbleibt fast vollständig. Z. B. ist der drei Jahre vor Abschluß der Dissertation Oemischs publizierte grundlegende Aufsatz Shahbazis, An Achaemenid Symbol I. A Farewell to «Fravahr» and «Ahuramazda», der die enormen Schwierigkeiten einer Identifikation des Motivs des bärtigen Mannes in der geflügelten Scheibe mit Ahuramazdā vor Augen geführt hat, offensichtlich nicht einmal zur Kenntnis genommen worden.

41 Oemisch, König und Kosmos 214.

42 S. u. S. 196ff.

43 S. dazu u. S. 197f.

44 Vgl. bes. Oemisch, König und Kosmos 219: "Die vom Himmelsgott Ahura Mazdāh herabgeflehte Hilfe (DB 9: 'Ahura Mazdāh hat mir diese Herrschaft verliehen. Ahura Mazdāh brachte mir Hilfe, bis ich diese Herrschaft erlangte. Nach dem Willen Ahura Mazdāhs besitze ich diese Herrschaft.') wird mit dem Erfolg des Großkönigs vergolten."

45 Ebd. 215 (Hervorhebungen im Original).

Insofern ist es nicht weiter verwunderlich, wenn auch das von Oemisch vorgeschlagene Legitimationsmuster dem behandelten Gegenstand weitgehend nicht gerecht wird:

> "Für die Achaimeniden gilt dabei eine dreifache Legitimationsargumentation: die auf die eigene nationale Tradition Rücksicht nehmende und sich auf den 'Gründer der persischen Größe' (F. Altheim), Kyros, berufende genealogische; die durch Übernahme fremder schon bestehender Formeln (wie 'König von Sumer und Akkad') übernommene und die universale, die den Großkönig zum Durchsetzen der göttlichen Ordnung verpflichtet."[46]

Weder ist in diesem Schema die Bedeutung des religiösen Arguments für die achämenidische Herrscherlegitimation erkannt noch wird von Oemisch auf die konzeptionelle Einbindung und religiöse Letztbegründung der nur neuzeitlich als rein säkular verstehbaren Legitimationsargumente hingewiesen. Einen religiösen Kontext gesteht Oemisch überhaupt nur für sein drittes, inhaltlich auf die Wirksamkeit des Königs abhebendes Kriterium zu.

Darüber hinaus fällt auf, daß mit dem Kriterium "Übernahme fremder schon bestehender Formeln" zwar ein wichtiger und unbestreitbarer Sachverhalt angeführt wird, der bei einer Beschreibung der Genese der achämenidischen Königsideologie nicht unberücksichtigt bleiben darf,[47] ein Argument der Herrscherlegitimation darin jedoch nicht zum Ausdruck kommt. Die von Christian Oemisch vorgeschlagene Systematik reduziert sich somit auf eine zweifache Argumentationsstruktur:

1. Berufung auf das dynastische Prinzip und
2. Berufung auf die Wirksamkeit des Herrschers.

Oemischs Studie gerät auf diese Weise zu einem Lehrstück dafür, wie methodische Vorgaben einer dem Gegenstand der Untersuchung nicht angemessenen Hermeneutik die auf der Sachebene zu führende Auseinandersetzung dominieren und dadurch zu verkürzenden oder verfälschenden Ergebnissen führen können.

Insgesamt läßt sich nach dieser Analyse der Legitimationsproblematik und der verschiedenen Systematisierungsansätze festhalten, daß die Begründung der Rechtmäßigkeit der Herrschaft von Königen in altorientalischen Kulturen methodisch nur unter der Maßgabe einer *religiösen Herrscherlegitimation* sinnvoll angegangen und verstanden werden kann. Über die bereits

---

[46] Ebd. 230.

[47] Vgl. Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 164ff.

vorgetragene Grundstruktur der Legitimationsargumentation hinaus lassen sich anhand der in altorientalischen Königtümern beobachteten Formen religiöser Herrscherlegitimation[48] folgende Differenzierungen treffen, die das Spektrum der teils alternativ, teils additiv verwandten Argumentationsformen zu kennzeichnen helfen:

1. Die Berufung auf die vom Göttlichen stammende Legitimation

1.1 Der König als Gott ist auch der rechtmäßige Herrscher.
1.2 Der König ist göttlicher Herkunft und deshalb in seinem Amt bestätigt.
1.3 Der König ist von der Gottheit auserwählt und in sein Amt eingesetzt.

2. Die Berufung auf genealogische Traditionen

2.1 Der König hat als dynastisch ausgewiesener Thronfolger das Amt "geerbt".
2.2 Der dynastisch legitimierte Thronfolger ist (von seinem Vater) zusätzlich zum Mitregenten ernannt worden.
2.3 Der dynastisch nicht legitimierte Thronfolger ist (von seinem königlichen Vorgänger) designiert worden.
2.4 Der dynastisch legitimierte Thronfolger ist (von Würdenträgern oder von Sippenangehörigen) aus einer Reihe von Kandidaten zum König gewählt worden.
2.5 Der neue (dynastisch nicht ausgewiesene) König ist vom Heer gewählt.

3. Die Berufung auf die Wirksamkeit

3.1 Seine überragenden physischen und geistigen Fähigkeiten zeichnen den Thronfolger vor allen anderen Kandidaten aus.
3.2 Die Taten des legitimierten Königs dienen der Bewahrung der universalen Ordnung und sind deshalb von Erfolg gekrönt.

Diese Argumentationsstruktur läßt sich unschwer in ein nach thematischen Gesichtspunkten geordnetes Gliederungssystem übertragen:

1. Das Verhältnis von Gott und König

1.1 Die Göttlichkeit des Königs
[1.2 Das Königtum der Gottheit als Komplementärvorstellung zur Göttlichkeit des Königs]
1.3 Der König als Gottessohn
1.4 Der König als erwählter Stellvertreter der Gottheit

2. Die Regelung der Königsnachfolge

2.1 Das dynastische Prinzip
2.2 Synarchie als Sonderfall dynastischer Designation
2.3 Designation eines dynastisch nicht legitimierten Thronfolgers
2.4 Königswahl

3. Der König in seinem Amt

3.1 Der Ausweis der Befähigung des Thronfolgers
3.2 Der Tatenbericht des Königs

[48] S. dazu o. Kap. B. "Argumentationsbausteine zur Herrscherlegitimation im Alten Orient", S. 17ff.

Dieser allgemeine Gliederungsvorschlag, der sich am Schema einer 'maximalen'[49] Argumentation orientiert, kann jedoch für Einzeluntersuchungen der religiösen Herrscherlegitimation in alten Kulturen nur einen ungefähren Anhalt bieten, da das Argumentationsschema auch alternative und sich gegenseitig ausschließende Legitimationsbegründungen anführt, die jeweils nur in bestimmten Konstellationen, die wiederum an spezifische historische Situationen geknüpft waren, Gültigkeit besaßen. Insofern muß auch die Systematik von Einzeluntersuchungen zur religiösen Herrscherlegitimation an die sich aus dem historischen Kontext stellenden Erfordernisse angepaßt werden.

Die Gültigkeit des Argumentationsschemas als eines allgemeinen Frageraster zur religiösen Herrscherlegitimation im Alten Orient ist damit nicht in Frage gestellt, da es erlaubt, bei Analysen einzelner historischer Legitimationskonstellationen nicht nur (positiv) die aus den Dokumenten dieser Zeit ersichtlichen Argumentationsformen zu benennen, sondern umgekehrt auch (negativ) die spezifische Ausprägung der untersuchten Königsideologie aus den gegenüber anderen Legitimationskonstellationen fehlenden Elementen zu beurteilen. Eine solche Einzeluntersuchung religiöser Herrscherlegitimation, deren Systematik sich grundsätzlich an dem entdeckten allgemeinen Frageraster zur Argumentationsstruktur orientiert, soll nun in einem zweiten Schritt anhand des Beispiels der achämenidischen Herrscherlegitimation vorgenommen werden.

[49] Zum Verständnis dieses Ausdrucks s. o. S. 19.

II. ACHÄMENIDISCHE HERRSCHERLEGITIMATION

A. DIE RELIGION DER ACHÄMENIDEN

1. Zum Stand der Forschung

Wenn man die altpersischen Inschriften zum Problem der Religionszugehörigkeit[1] der Achämenidenkönige befragt, bietet eine erste unvoreingenommene Sichtung des Materials kaum mehr an Erkenntnis, als daß die Achämeniden Ahuramazdā als einen großen und überragenden Gott verehrten, neben den in späterer Zeit noch Mithra und Anahita traten.[2] Dieser spärliche Informationsfluß und die z. T. verwirrenden Irrtümer der außerpersischen Quellen zur Achämenidenzeit[3] haben unter den Iranisten eine jahrzehntelange, stark kontrovers geführte Diskussion ausgelöst, innerhalb derer eine allgemeine Anerkennung von keinem der eingebrachten Lösungsvorschläge

---

[1] Die Antwort auf diese Frage in einer Zuweisung zu einem klar fixierten Religionssystem zu suchen, geht allerdings anachronistisch von der Voraussetzung aus, daß bereits im Iran des 1. Jt.'s v. Chr. mit fest etablierten Religionsformen im Sinne eines kirchenähnlichen Gebildes und eines dogmatisch gefestigten theologischen Systems, wie sie einem modernen Konzept des Zoroastrismus entsprechen, zu rechnen sei, vgl. dazu Frye, The History of Ancient Iran 120 und Papatheophanes, Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids 147.
Die aus einem solchen systematischen Klassifikationsbemühen heraus getroffene Differenzierung der Begriffe "Zoroastrismus" und "Mazdaismus" zur Kennzeichnung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen zoroastrischer und achämenidischer Religion (vgl. Molé, Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien 26ff. und Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 187) erweist sich insofern mehr als ein theoretisches Konstrukt aus modernem Religionsverständnis und nicht als ein vorsichtig fragendes Herantasten an die religiösen Verhältnisse vergangener Kulturen. Ob die Achämeniden als "Mazdayasnier oder Zarathustrier" angesehen werden müssen, erscheint daher auf diesem Hintergrund als "eine Definitionsfrage", vgl. Colpe, Zarathustra und der frühe Zoroastrismus 343.
Zu einer ausführlichen Erläuterung der begrifflichen Differenzierung von "Zoroastrismus" und "Mazdaismus" vgl. du Breuil, Le Zoroastrisme 5.

[2] Zum Gedanken vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 108.

[3] Offensichtlich z. B. Herodot, Historien 1,131, wo fälschlich Mithras und Aphrodite gleichgesetzt werden; vgl. auch Kellens, Die Religion der Achämeniden 16.- Nagel/Jacobs, Königsgötter und Sonnengottheit bei altiranischen Dynastien 369f., votieren für die Möglichkeit, mit Μίτραν sei gar nicht der iranische Gott Mithra gemeint, sondern eine der zuvor genannten Ourania vergleichbare oder mit ihr identische Muttergottheit, wobei die Wortform allerdings Μήτραν hätte lauten müssen.- Zum Problem vgl. auch Merkelbach, Mithras 10 Anm. 1 sowie bereits Clemen, Herodot als Zeuge für den Mazdaismus 107ff. und Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion 103ff.

erzielt werden konnte;[4] es sahen sich vielmehr einige Gelehrte "unter dem Druck von Tatsachen gezwungen, ihre Meinung im Laufe der Zeit mehrfach zu ändern, was nur zu ihrer Ehre gesagt sein soll".[5] Erst neuerdings zeichnet sich eine klare Tendenz ab, nach der sich die Argumente von Jes Asmussen, Jean Kellens, Mary Boyce und Heidemarie Koch,[6] die auf einen je modifizierten Zoroastrismus der Achämeniden hinauslaufen, forschungsgeschichtlich durchzusetzen scheinen.

Für die Untersuchung der Legitimation des Herrschaftsanspruchs ist die Frage nach der Religion der Achämeniden deshalb von so grundlegender Bedeutung, weil divergierende Ansichten zu diesem Problem auch eine unterschiedliche Bewertung der politischen Verhältnisse besonders der frühen Achämenidenzeit nach sich ziehen. Die weitgehend standardisierten Formeln, mit denen zunächst Dareios I. und, seinem Beispiel folgend, alle anderen achämenidischen Großkönige die Rechtmäßigkeit ihrer Herrschaft dadurch ausweisen, daß sie sich auf die Einsetzung durch den obersten Gott des zoroastrischen Pantheons berufen, folgen alle mit einer gewissen Variationsbreite einem einfachen Schema:

"Ahuramazdā gab mir das Reich/das Land" bzw. "machte mich zum König".[7] Eine für die Legitimation der Achämeniden wesentliche Argumentationsfigur erweist sich damit als engstens mit den religiösen Vorstellungen verknüpft, die die Nennung des höchsten Gottes des Pantheons impliziert. Je nachdem, ob sich unzweideutige Belege für einen nicht zoroastrischen Ahuramazdā-Kult anführen lassen oder aber die Verwendung des Gottesnamens ausschließlich auf zoroastrisches Milieu schließen läßt und seine Prägung auf die Reform Zarathustras zurückgeht,[8] entscheidet sich auch die Frage, ob die

---

[4] Zur Schwierigkeit der Entscheidung dieser Frage vgl. Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster 52-57, Duchesne-Guillemin, La religion des Achéménides 60ff., Kellens, Die Religion der Achämeniden 109f. sowie Widengren, Die Religionen Irans 142-149.

[5] Kellens, Die Religion der Achämeniden 109, vgl. vor allem das Eingeständnis Jacques Duchesne-Guillemins, Religion of Ancient Iran 119: "Several times during the last few years, I have wavered in my opinion regarding the Zoroastrianism of Darius."

[6] In der Reihenfolge des Erscheinens der Publikationen aufgelistet; Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 27ff.; Kellens, Die Religion der Achämeniden 112ff., Boyce, A History of Zoroastrianism II 56f., 75ff., 92ff. u. ö., Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 177ff. sowie Koch, Zur Religion der Achämeniden 396ff.

[7] Für Stellennachweise vgl. die Zusammenstellung von Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 37-53.

[8] Vgl. dazu neuerdings die ausführliche Diskussion der Meinungen und Argumente bei Dombrowski, Mazdā Ahura - Ahura Mazdā - Auramazdā - "Lord Wisdom" 199ff. sowie Shaked, First Man, First King 239 Anm. 4 und 251 und - mit klarem Votum - Boyce, Ahura Mazdā 686.

Achämeniden Anhänger der zoroastrischen Religion waren[9] und inwieweit damit die spezifischen Inhalte und Vorstellungen dieser Religion als ideologischer Hintergrund der achämenidischen Terminologie zu werten sind.

Die Antwort auf die Frage nach der Religion der Achämeniden ist also eine Art Vorentscheidung für die Interpretation der Legitimationsproblematik. Ein Blick auf die bisherige Forschungsgeschichte gibt dazu ernüchternden Aufschluß.[10] Die Meinungen scheiden sich bereits am Dreh- und Angelpunkt allen iranistischen Forschens, am Problem der Datierung des Religionsstifters Zarathustra.[11] Die eine Gruppe der Forscher betont die linguistische Nähe der Gāthās zum Rigveda, findet eine Entsprechung dazu im archaischen Weltbild Zarathustras und gelangt so zu einer zeitlichen Ansetzung zwischen 1400 und 1000 v. Chr. oder sogar noch früher.[12] Neuerdings scheint sich diese Hypothese immer mehr gegenüber der anderen durchzusetzen,[13] die auf einer sasanidischen Tradition fußt und mit suspekter Genauigkeit[14] Zarathustra 258 Jahre vor Alexander datiert. Danach wären aber nun Kyros und Zarathustra Zeitgenossen, und alle Ereignisse der frühen achämenidischen Geschichte stünden möglicherweise in engstem Zusam-

---

[9] Vgl. bereits Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 27 und Kellens, Die Religion der Achämeniden 109.

[10] Zu einem Überblick über die wichtigste Literatur bis 1979 vgl. auch Herrenschmidt, La religion des Achéménides: état de la question 325ff.

[11] Für einen Überblick über die wichtigsten vertretenen Ansätze vgl. vor allem Shahbazi, The 'Traditional Date of Zoroaster' Explained 25ff.- Auf die enge Verbindung, die zwischen der zeitlichen Ansetzung Zarathustras und der Frage nach der Religionsform der Achämeniden besteht, hat neuerdings Gherardo Gnoli hingewiesen, vgl. Gnoli, The Idea of Iran 84.

[12] Zu linguistischen Erwägungen, die für ein hohes Alter der Gāthās sprechen und ihre Entstehung auf jeden Fall vor dem 8. Jh. v. Chr. ansetzen lassen, vgl. Kellens/Pirart, Les textes vieil-avestiques I 12f. und Kellens, Avestique 36. Diese Frühdatierung ist als solche in der Forschung keine neue These, vgl. bereits Bartholomae, Zarathuštras Leben und Lehre 9f.- Zum Argumentationsmuster vgl. auch Boyce, A History of Zoroastrianism I 181-191, bes. 189ff., Boyce, A History of Zoroastrianism II 1ff. und Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 279; für einen kurzgefaßten Überblick über die Forschungsgeschichte vgl. Boyce, The Religion of Cyrus the Great 17, ausführlicher Gnoli, Zoroaster's Time and Homeland 159ff.- Zur überzeugenden Kritik an der von Mary Boyce vertretenen extremen Frühdatierung vgl. neuerdings Jacques Duchesne-Guillemins Artikel Johanna Narten, Mary Boyce, Georges Dumézil 86ff.

[13] Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 123 und - mit vorsichtiger Warnung vor übereilten Schlüssen und Festlegungen - Frye, The History of Ancient Iran 58: "To give a date to Zoroaster, even in a certain century, is hazardous."

[14] "... sie erregt schon wegen ihrer scheinbaren Präzision den Verdacht, daß sie künstlich konstruiert ist, wahrscheinlich mit einem apologetischen Zweck vor Augen.", so Asmussen, Ideen und Begriffe der agrarischen Sphäre und ihre Bedeutung in der Verkündigung Zarathustras 159.- Zu dieser Datierung als einer theologischen Geschichtskonstruktion aus vermutlich sasanidischer Zeit vgl. Frye, Methodology in Iranian History 62f. sowie Klíma, Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus 131ff.

menhang mit der religiösen Reform Zarathustras. Die Intensität und Wirkung des Kontaktes der Achämeniden mit Zarathustra selbst oder mit seiner Lehre sind dabei im einzelnen recht unterschiedlich beurteilt worden; die extremste Position wurde von Ernst Herzfeld vertreten, der Zarathustra aktiv in die Thronwirren um Dareios' Machtergreifung verwickelt sah und ganze Passagen der Gāthās als politische Propagandaschriften gegen den unrechtmäßigen Usurpator Gaumāta[15] ausdeutete.

Gegen diese Meinung Herzfelds sind wiederholt und zu Recht Einwände erhoben worden,[16] doch macht die außerordentliche Konsequenz, mit der es Herzfeld gelang, die These von der Datierung der Gāthās Zarathustras in die Zeit der frühen Achämeniden in sich weitgehend widerspruchsfrei zu Ende zu denken, unabhängig von ihrer Anerkennung durch andere Wissenschaftler die Schwierigkeit deutlich, die die Bewertung des Zusammenhangs von zarathustrischer Reform und achämenidischer Politik von vornherein belastet. Es kann daher auch für die Behandlung der Legitimationsproblematik nur förderlich sein, die wenigen argumentativen Modelle zu durchschauen, nach denen einmal getroffene Vorentscheidungen einen ganzen Komplex interpretatorischer Konsequenzen nach sich ziehen können.

Nimmt man die beiden Grundthesen einer Früh- bzw. Spätdatierung Zarathustras als Ausgangspunkt der jeweiligen Argumentationskette, läßt sich das Geflecht der wichtigsten daraus resultierenden Implikationen in vereinfachter Form etwa wie folgt skizzieren:

1) Vertreter der Frühdatierung gehen davon aus, daß Zarathustra um 1000 v. Chr. oder noch früher lebte. Daraus folgt - anders als bei einer Spätdatierung -, daß die gāthische Reform des Zarathustra und die Ereignisse der Achämenidengeschichte historisch unabhängig voneinander sind und nicht harmonisiert werden müssen.

Für die Beurteilung der Religion der Achämeniden ergeben sich aus diesem Ansatz mehrere Möglichkeiten:

a) Zwischen zoroastrischer Tradition und achämenidischer Religion besteht kein essentieller Zusammenhang; von Vertretern dieser Ansicht werden für die Deutung der religiösen Verhältnisse der Achämenidenzeit vorgāthische Religionsformen herangezogen, die neben dem Zoroastrismus in der Volksfrömmigkeit weiterbestanden hätten.[17]

---

[15] Vgl. Herzfeld, Zoroaster and his World I 202-210.

[16] Vgl. Frye, The History of Ancient Iran 84, Rudolph, Zarathuštra - Priester und Prophet 86f. und Widengren, Die Religionen Irans 60f.; zu einer mit der Position Herzfelds sympathisierenden Darstellung und Abwägung des Meinungsspektrums vgl. Henning, Zoroaster. Politician or Witch-Doctor? 4ff.

[17] So vor allem Widengren, Die Religionen Irans 125f., 129f. und 142ff.; vgl. auch das abschließende Resümee, ebd. 149: "Bis neue wirkliche Tatsachen entdeckt werden, die für einen Zoroastrismus der Groß-Könige sprechen, bleibt es also so gut wie absolut sicher, daß die

b) Oder aber die Religion der Achämeniden ist wesentlich zoroastrisch geprägt; dann müssen die altpersischen Inschriften auf dem Hintergrund des avestischen Weltverständnisses (Dualismus von 'aša' und 'drug') gelesen werden. Dieser Ansatz stellt eine sich über Jahrhunderte erstreckende Entwicklung des Zoroastrismus in Rechnung, trägt damit zugleich aber auch an den forschungsgeschichtlichen Erblasten der Iranistik und muß z. B. in der kontrovers diskutierten Frage nach Monotheismus bzw. Polytheismus in den Gāthās und im Avesta Position beziehen, bevor jungavestische Vorstellungen überhaupt erst als Folie für achämenidische Motive identifiziert werden können.

Umstritten ist auch eine nähere Bestimmung des Zeitpunkts, von dem an mit einem Zoroastrismus der Achämeniden gerechnet werden kann. So ist einerseits die offizielle Einführung des Zoroastrismus durch einen der ersten Achämenidenherrscher vorgeschlagen worden. Vor allem die Machtergreifung Dareios' I. und die Einführung des zoroastrischen Kalenders haben Anlaß zu dieser Annahme geboten.[18] Nach einer anderen These besaß der Zoroastrismus der Achämeniden bereits eine lange Tradition, und nicht nur Kyros d. Gr., sondern sogar schon einige seiner Vorfahren waren Anhänger dieser Religion.[19]

2) Die Mehrzahl der Befürworter einer Spätdatierung[20] geht davon aus, daß Zarathustra ein Zeitgenosse von Kyros d. Gr. war.[21] Damit fallen die

---

Achämeniden keine Zoroastrier waren."- Zur traditionsgeschichtlichen Entwicklung dieser Auffassung vgl. Dulęba, Was Darius a Zoroastrian? 205.

[18] Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 120f., Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster 57 und Gershevitch, Old Iranian Literature 19.

[19] Vgl. vor allem Boyce, A History of Zoroastrianism II 41ff. und 49-69 sowie Boyce, Zoroastrians 50f.

[20] Die z. T. sehr wohlbedachten Vorschläge, Zarathustra ins ausgehende 7. Jh. bzw. an den Anfang des 6. Jh.'s v. Chr. und damit vor die Gründung des achämenidischen Großreichs zu datieren, treten de facto für eine vergleichsweise späte Ansetzung ein, verstehen sich selber aber meist als eine Frühdatierung gegenüber der traditionellen Zählung, die Zarathustra 258 Jahre vor Alexander glaubt festlegen zu können. Für die Analyse des Argumentationsmusters bleibt festzuhalten, daß sich dieser relativen "Frühdatierung" im wesentlichen dieselben Probleme stellen, mit denen auch Befürworter einer Ansetzung Zarathustras ins 2. Jt. v. Chr. sich auseinanderzusetzen haben.- Zu einer solchen Position vgl. z. B. Rudolph, Zarathuštra - Priester und Prophet 88.

[21] Vgl. z. B. Altheim/Stiehl, Das Jahr Zarathustras 161ff., bes. 166 sowie Altheim, Das alte Iran 162: "Zarathustra ist in den entscheidenden Ereignissen seines Lebens Zeitgenosse des großen Kyros gewesen."- Auch in den Arbeiten von Schülern Altheims ist diese Datierung der Ausgangspunkt für das weitere Vorgehen, vgl. z. B. Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 159ff. und Metzler, Ziele und Formen königlicher Innenpolitik im vorislamischen Iran 34.

weitreichenden politischen Umwälzungen unter Kyros und Dareios in dieselbe Epoche wie die Religionsreform Zarathustras, so daß es naheliegt, in ähnlicher, wenn auch nicht so extremer Weise, wie Herzfeld dies tat, einen unmittelbaren Bezug zwischen den historischen Ereignissen der Achämenidenzeit und dem Reformprogramm der Gāthās herzustellen.[22] Vor allem ist der Putsch des Dareios mit dem Aufkommen des Zoroastrismus in Verbindung gebracht worden:

a) Nach Darstellung der Forscher, die den Gottesnamen 'Ahura Mazdā' sowie die mit den Gāthās verbundene religiös-ethische Weltanschauung auf Zarathustra zurückführen, setzte sich Dareios als zoroastrischer Herrscher gegen die Gruppe der sog. Magier durch, die (als medische Priester) handfeste politische und/oder religiöse Interessen vertraten, die den Anliegen der Achämeniden zuwiderliefen.[23] Dareios wird dabei entweder als der Herrscher gesehen, der dem Zoroastrismus als achämenidischer Religionsform erstmalig zum Durchbruch verhalf,[24] oder es wird ihm die Rolle zugeschrie-

[22] Vgl. Gaube, Theologe und Staat in Iran 166f. sowie Oemisch, König und Kosmos 165f. und vor allem 89: "Es kann jedoch für die achaimenidische Periode kein Zufall sein, daß das Auftreten des Meisters und das Wiederaufrichten und Ausgestalten des Reiches zusammenfallen."

[23] Vgl. z. B. Altheim, Das alte Iran 162ff.

[24] Dabei wird dieses Bekenntnis des Dareios zum Zoroastrismus z. T. als eine ausschließlich machtpolitisch opportune Maßnahme interpretiert; die Achämenidenkönige seien der zoroastrischen Lehre über das als nützlich erkannte Lippenbekenntnis hinaus nicht weiter verbunden gewesen, vgl. bes. Oemisch, König und Kosmos v, 26f., 40 und 88f.; Dareios habe sich aus politischer Überlegung zu Ahuramazdā bekennen müssen, weil nur eine Priorisierung des Gottes Zarathustras vor anderen Göttern dem zentralistischen Machtstreben der Achämeniden entgegengekommen sei, vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 237, Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden 457 sowie Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 149f. und 154.
Zwangsläufig ist eine solche sich scheinbar an machtpolitischen Gegebenheiten orientierende Interpretation keineswegs. Jacques Duchesne-Guillemin, der ebenfalls von einer Spätdatierung und einer politischen Auseinandersetzung zwischen medischen Magiern und den achämenidischen Großkönigen ausgeht, bewertet die Ereignisse der Dareioszeit auf dem Hintergrund eines von ihm angenommenen *religiösen* Konflikts zwischen medischer Mithra-Religion und achämenidischem Zoroastrismus, vgl. Duchesne-Guillemin, La religion des Achéménides 67ff. und Duchesne-Guillemin, Le dieu de Cyrus 16f. und 19f.- Eine vergleichbare Einschätzung historischer Fakten zieht eine ähnliche Bewertung des ideologischen Kontextes nicht notwendig nach sich, sondern läßt offenbar Spielraum für eine Reihe divergierender, in sich aber widerspruchsfreier Interpretationen.
Als sicher wird man annehmen dürfen, daß Dareios nicht erstmalig einen Ahuramazdā-Kult einzuführen versuchte, sondern auf eine längst vorhandene und bedeutsame religiöse Tradition zurückgriff; die Berufung auf einen Gott ohne breitere Akzeptanz in der Bevölkerung hätte schließlich keine legitimierende Wirkung gehabt und wäre als machtpolitisch opportune Maßnahme daher verfehlt gewesen. Daß der Großkönig sich aber von seiner Berufung auf Ahuramazdā die entscheidende Rechtfertigung seines Machtanspruchs versprochen haben dürfte, bestätigt indirekt § 56 der Behistun-Inschrift (DB IV 40-43), eine Textstelle, an der Dareios seiner Erwartung Ausdruck gibt, seine Untertanen könnten die Wahrhaftigkeit seines Berichts

ben, die Ordnungsprinzipien in der Reichsverwaltung restituiert zu haben, die von Kyros eingeführt worden waren. Damit ist nach dieser Theorie der Reichsgründer selbst auch als der erste zoroastrische Herrscher der Achämeniden anzusehen.[25]

b) Eine assyrische Götterliste aus dem 7. Jh. v. Chr. enthält die Namensform '^{d}as-sa-ra ^{d}ma-za-áš', die vermutlich die erste urkundliche Bezeugung des Gottesnamens 'Ahura Mazdā' darstellt.[26] Dieser Beleg wird bevorzugt von einigen Forschern, die für eine Entstehung der Gāthās im 6. Jh. v. Chr. votieren, als stringenter Beweis gegen einen ausgeprägten Zoroastrismus der Achämeniden gewertet.[27] Im Rahmen dieser Theorie erscheint Dareios als ein politischer Usurpator, der sich gegen die zoroastrischen Magier durchsetzte, deren Ziel die Durchführung einer sozialen Reform gegen die feudalistische Struktur der Adelsherrschaft gewesen sei. Dareios habe zwar politisch gesiegt, sei aber gezwungen gewesen, sich zur Festigung seiner Macht zumindest äußerer Züge des Zoroastrismus zu bedienen. Doch seien weder er selber noch einer seiner Nachfolger jemals echte Anhänger dieses Glaubens gewesen.[28]

Die zeitliche Ansetzung Zarathustras in die frühe Achämenidenperiode und die Bezeugung des Gottesnamens 'Ahura Mazdā' in vorachämenidischer Zeit lassen sich nur schwer miteinander harmonisieren. Vereinzelt hat dieses Problem daher bei Befürwortern einer Spätdatierung zu einer sehr kritischen Bewertung der Gestalt Zarathustras geführt, "so dass Zarathustra gar nicht ein so originärer Religionsstifter gewesen wäre, wie gemeinhin vorausgesetzt wird".[29]

---

in Zweifel ziehen, nicht aber die Autorität des ihn legitimierenden Gottes, vgl. Stronach, Notes on Religion in Iran in the Seventh and Sixth Centuries B.C. 484f.

[25] Vgl. Hinz, Zarathustra 146ff.- Max Mallowan vertritt sogar die Auffassung, der Zoroastrismus sei bereits unter Kyros d. Gr. Staatsreligion der Achämeniden geworden, vgl. Mallowan, Cyrus the Great (558 - 529 B.C.) 13.

[26] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 15; anders Ungnad, Ahura-Mazdâh und Mithra in assyrischen Texten? 193ff., der eine Identifizierung mit 'Ahura Mazdā' aus sprachlichen wie inhaltlichen Erwägungen für ausgeschlossen hält. Zur Auseinandersetzung mit Ungnads Argumenten vgl. vor allem die Diskussion bei Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 216f. sowie Mayrhofer, Neuere Forschungen zum Altpersischen 51f.

[27] Vgl. ebd. 217f.

[28] Vgl. dazu Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden 455f., Metzler, Ziele und Formen königlicher Innenpolitik im vorislamischen Iran 36 und Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 159-241, bes. 164f., 202ff. und 236f.

[29] Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 54.- Koch nimmt nicht explizite auf die Namensform in der assyrischen Götterliste Bezug, unterstellt aber, ohne weitere Belege anzuführen, daß "sich neben Zarathustra in anderen Teilen Irans ähnliche Ueberzeugungen von der Einzigartigkeit Ahuramazdas parallel ausgebildet und diese dann auf die Achaimeniden abgefärbt haben" könnten (ebd.).- Zur Problematik vgl. bereits Gnoli, The Idea of Iran 80.

2. Hinweise auf eine zoroastrische Religionsform bei den Achämeniden

Geht man von einer Frühdatierung Zarathustras aus, eine Annahme, für die sich in der neueren Forschung ein zunehmend breiter Konsens abzeichnet,[30] so lassen sich nicht nur einzelne Schwierigkeiten umgehen, mit denen andere Ansätze, die von einer Spätdatierung ausgehen, zu kämpfen haben, sondern es können gute Gründe angeführt werden, die es plausibel erscheinen lassen, von einer stark zoroastrischen Prägung der altpersischen Königsideologie auszugehen. Da dieser Ausgangspunkt auch wichtige Implikationen für die Beurteilung der politischen Verhältnisse im Achämenidenreich nach sich zieht, ist es hilfreich, mit den wichtigsten Argumenten den Kontext der bezogenen Position zu verdeutlichen.

a. Ahuramazdā und die anderen Götter

DPd 1f.[31] spricht der Großkönig von Ahuramazdā als "dem größten der Götter" (haya[32] maθišta bagānām). In derselben Inschrift ist gleich dreimal[33]

[30] Vgl. bes. Kellens, Die Religion der Achämeniden 123: "Mir scheint, daß, wenn der Zoroastrismus der Achämeniden nie wahrscheinlich schien, trotz der Anzeichen, die für ihn sprechen, die Anhänger beider Thesen dies miteinander gemeinsam haben, daß sie der sassanidischen Tradition blindes Vertrauen schenken, die die gathische Verkündigung 258 Jahre vor Alexander datiert. Wenn aber Zaraθuštra und Kyros Zeitgenossen waren, so bereitet die Annahme Schwierigkeiten, daß der Begründer des Reiches ein Zoroastrier war. Ein jenseits der Salzwüste entstandenes religiöses Leitbild hätte erst mindestens mehrere Jahrhunderte später in Persepolis triumphieren können, und noch viel später, wenn die königliche Macht es behindert hätte. Aber seit fünf oder sechs Jahren tut sich eine vernünftige Reaktion gegen diese Chronologie kund. Die Sprache der Gāθās ist um so vieles älter als jene des *Jungawesta* auf der einen Seite, der altpersischen Inschriften auf der anderen, daß es ganz unwahrscheinlich ist, ihr nur ein um fünfzig Jahre höheres Alter zuzusprechen. Die ständig wiederholte Behauptung, daß zwei Dialekte ein und derselben Sprache sich mit verschiedener Geschwindigkeit entwickeln können, mutet sophistisch an. Es ist angemessen, die Sprache der Gāθās etwa im Jahr 1000 v. u. Z. zu datieren. Diese Hypothese scheint im Begriff zu sein, sich heute durchzusetzen, aber sie hat jenes Problem noch nicht beeinflussen können."

[31] Sowie DPh 9, DSf 9, DSp 1, XE 2 u. a. m.

[32] Das altpersische Relativpronomen ist hier wie auch im Folgenden in der von Kent abweichenden neuen Lesung als 'haya-/taya-' wiedergegeben, vgl. dazu Risch, Zur lautlichen Struktur des Altpersischen 151ff., Hoffmann, Zur Parenthese im Altpersischen 83 Anm. 5, Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 125 und 145 sowie Schmitt, Epitaphios auf altpersisch *hya* 149ff.

noch eine weitere Formel mit dem Gottesnamen verbunden: "hadā visaibiš bagaibiš - mit allen Göttern". (Diese Lesart ist gegenüber dem von Kent und Sharp vorgeschlagenen "hadā viθaibiš bagaibiš - mit den Göttern des Königshauses"[34] sowohl vom Befund der altpersischen Keilschriftreste als auch aufgrund der elamischen und akkadischen Paralleltexte vorzuziehen.[35]) An einer Stelle (DB IV 60-63) erklärt Dareios sogar in einer sonst nicht mehr auftauchenden Wendung, Ahuramazdā "und die anderen Götter, die es gibt," (utā aniyāha bagāha tayaiy hatiy) hätten ihm bei seinen Unternehmungen beigestanden.

Bezeugen nun diese Textstellen einen achämenidischen Polytheismus?[36] Oder bedeutet die Formel, die von Ahuramazdā als dem "größten der Götter" spricht, daß auch unter Dareios der zoroastrische Gottesname nur äußerlich von den Achämeniden adaptiert wurde, in Wirklichkeit aber die zentralen Lehren dieser Religion, wie in diesem Fall der Inhalt des Gottesbegriffes, auf der Strecke blieben?[37]

Ungeachtet aller inhaltlichen Konsequenzen handelt es sich bei dieser Frage um ein vorrangig terminologisches Problem. Welche Götter sind mit dem altpersischen Begriff 'baga-' gemeint, der auf eine uralte rigvedische Tradition zurückgeht, in den Gāthās gar nicht und im Avesta nur an wenigen Stellen auftaucht,[38] aber in seiner mitteliranischen Sprachform (baγ) in den manichäischen Turfantexten und der sasanidischen Pahlaviliteratur außerordentliche Bedeutung gewann?[39] Hinter 'baga-' könnten sich im Kontext der altpersischen Belegstellen sowohl die Götter der unterworfenen Fremdvölker als auch die aus den avestischen Texten bekannten Gottheiten verbergen. Von der Forschung ist daher immer wieder das Verhältnis von ap. 'baga-' zu

---

33 DPd 14f., 22 und 24.

34 Kent, Old Persian 135f. und 208 und Sharp, The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors 78 und 175; vgl. auch Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 153.

35 Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 73 Anm. 169, Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 28f. sowie Boyce, A History of Zoroastrianism II 119; zu weiteren Literaturangaben vgl. vor allem Schmitt, Altpersisch-Forschung in den Siebzigerjahren 41.

36 So Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte II 87.

37 Vgl. Pettazzoni, Ahura Mazda, the Knowing Lord 161.

38 Vgl. AirWb. 921.

39 Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 64 Anm. 149.

av. 'yazata-' "'verehrungs-, anbetungswürdig' ... im jAw. Bezeichnung für alles göttlich Gedachte, 'Gott'"[40] diskutiert worden.

Ein Teil der Erklärungsversuche, die sich mit der Frage beschäftigen, warum in den altpersischen Inschriften 'baga-' an die Stelle von 'yazata-' getreten ist, geht von einem Unterschied zwischen einem liturgischen Sprachgebrauch im Avesta und einer profan-alltäglichen Diktion der altpersischen Texte aus[41] oder unterstellt eine dialektale Verschiedenheit.[42] Andererseits ist die berechtigte Kritik an diesen Harmonisierungsversuchen ins genaue Gegenteil umgeschlagen und die lexikalische Divergenz zwischen 'baga-' und 'yazata-' als Beweis für das Fehlen jeglichen zoroastrischen Einflusses auf die Achämeniden gewertet worden.[43]

Alle diese Gedankengänge verkennen das spezifische Verhältnis, in dem ap. 'baga-' und av. 'yazata-' zueinander stehen. Die beiden Begriffe sind nämlich keinesfalls austauschbar. So fällt auf, daß während das Bedeutungsspektrum von 'yazata-' auf einige wenige Gottheiten beschränkt bleibt,[44] 'baga-' in den altpersischen Inschriften übernatürliche Wesenheiten des Pantheons ohne eine offensichtliche theologische Spezifikation beschreibt.[45] Wenn aber "das altpersische Wort *baga-* im *Awesta* nicht *yazata-* entspricht, sondern seinem genauen etymologischen Äquivalent, so verschwindet ein wichtiger terminologischer Unterschied zwischen den achämenidischen Inschriften und dem *Awesta*, um einer Übereinstimmung Platz zu machen"[46].

Eines wird damit bereits deutlich: die Religion der Achämeniden war gewiß keine monotheistische, und sie muß dies auch nicht aus Traditionserwägungen gewesen sein, wenn man bedenkt, daß selbst Zarathustra in den Gāthās neben Ahura Mazdā eine Reihe von 'yazata' kennt.[47] Es spricht demnach gar nichts dagegen, daß dem Polytheismus der altpersischen Inschriften

---

[40] Vgl. AirWb. 1279.

[41] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 122f.; der Argumentationsgang mit Belegen aus der Sasanidenzeit für die Erklärung des altpersischen Phänomens ist bestechend, aber nicht zwangsläufig. Außerdem muß berücksichtigt werden, daß die Achämenideninschriften mit ihrer streng formalisierten Sprache eben keine Texte rein profaner Natur sind.

[42] Vgl. Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster 54.

[43] Vgl. Widengren, Die Religionen Irans 144.

[44] Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 111f.

[45] Vgl. ebd. 112 sowie Herzfeld, Zoroaster and his World I 393 und vor allem Zimmer, Iran. *baga-* - ein Gottesname? 187 und 195.

[46] Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 112.

[47] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 119.- Anders z. B. noch Dulęba, Was Darius a Zoroastrian? 207f. und Gershevitch, Zoroaster's Own Contribution 16f.; für einen Henotheismus Dareios' I. votiert Schwartz, The Religion of Achaemenian Iran 685.

eine ebensolche avestische Religionsform zugrunde liegt. Abzuklären ist allerdings noch die Frage nach der exakten Bedeutung des Ausdrucks 'visai bagā'.[48] Daß damit ausschließlich die Götter der unterworfenen Völker gemeint sein könnten,[49] ist wenig plausibel, da eine exklusive Verwendung des Begriffs 'baga-' für Fremdgötter weder in vor- noch nachachämenidischer Zeit nachgewiesen werden kann.[50] Ebenso unwahrscheinlich ist auch die von Heidemarie Koch vorgeschlagene Identifizierung der 'visai bagā' mit der rigvedischen Göttergruppe der 'viśve devah'; dieser Name sei wegen der zarathustrischen Ächtung der 'daēva' im Iran zu 'visai bagā' transformiert worden.[51] Es finden sich aber im persischen Volksglauben für die Verehrung dieser Göttergruppe keinerlei Hinweise,[52] und weder in den Gāthās noch im Avesta erscheint ein dem Terminus 'viśve devah' eindeutig zuzuordnender Ausdruck.[53]

Wenn daher von einer exklusiven Gleichsetzung der 'visai bagā' mit außerpersischen Gottheiten genausowenig wie von einer Identifizierung mit einer inneriranisch transformierten Göttergruppe der 'viśve devah' ausgegangen werden kann, so ist es immerhin möglich, daß die visai-bagā-Formeln entweder einen Sammelbegriff für eine bestimmte Anzahl noch nicht näher zu spezifizierender zoroastrischer Gottheiten darstellen oder aber auch zugleich eine Art allgemeinen Tributs an die ansonsten namentlich nicht näher bezeichneten Götter der unterworfenen Völker bilden.[54] Daß es sich allerdings bei den 'visai bagā' überhaupt um eine festumrissene Göttergruppe zu handeln scheint, geht daraus hervor, daß auf Verwaltungstäfelchen aus Per-

---

[48] Vgl. dazu auch die Erwähnung der "anderen Götter" neben Ahuramazdā in DB IV 60-63.- Der Nom. Pl. 'bagā' erscheint in dieser Form nicht in den altpersischen Inschriften; es findet sich lediglich DB IV 61 und 63 die vom üblichen Deklinationsmuster abweichende Form 'bagāha', die aber als ein "Archaismus der Sakralsprache" zu verstehen ist, vgl. Schmitt, Altpersisch 73 sowie Mayrhofer, Vorgeschichte der iranischen Sprachen 18.- Im Folgenden wird daher die "normalisierte" Form 'bagā', die sich in der Sekundärliteratur auch eingebürgert hat, beibehalten.

[49] Wie Herzfeld, Zoroaster and his World I 392f. annimmt.

[50] Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 64 Anm. 149.

[51] Vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 89f. und 175.

[52] Auch Koch suggeriert dies nur ohne eigentliche Argumentation: "Diese Gruppe muß also auch weiterhin verehrt worden sein." (Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 89) und: "Es mag aber dennoch im Volk eine Tradition weiterbestanden haben, die auf die alten indogermanischen Bräuche mit Anbetung der Viśve Devah zurückging." (ebd. 89f.).

[53] Vgl. AirWb. 1460ff.

[54] Zu letzterem vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 83 und Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 33 Anm. 82.

sepolis den 'visai bagā' gleichberechtigt neben anderen, meist iranischen Gottheiten Opfergaben aus der Kasse des Königs zugewiesen werden.[55]

Diese auf Elamisch verfaßten Verwaltungsdokumente aus Persepolis[56] spiegeln deutlich das Bemühen der Achämenidenkönige um die Aufrechterhaltung der Kulte auch der Fremdgötter wider. Ahuramazdā wird erstaunlicherweise nur verhältnismäßig selten auf den Tontäfelchen erwähnt,[57] ihm allein wird nur ein einziges Mal geopfert, ansonsten steht er in einer Reihe mit anderen Göttern.[58] Auf den ersten Blick scheinen die zahlreichen Kulte der ausdrücklich angeführten elamischen und akkadischen Götter[59] deshalb nicht nur neben den iranischen geduldet worden zu sein, sondern sogar eine privilegierte Stellung eingenommen zu haben.[60]

Doch gibt es eine Reihe von Anzeichen, die dafür sprechen, in dem als 'lan'[61] bezeichneten Opfer den offiziellen Opferkult für Ahuramazdā zu sehen.[62] Daß im Zusammenhang mit diesem Opfer der Gottesname Ahuramazdā nicht erscheint und für die Bezeichnung des Opfers kein persischer, sondern ein elamischer Name verwandt wird, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Gewohnheit der elamischen Schreiber zurückzuführen, das wichtigste und einzig staatlich verordnete Opfer mit dem elamischen Terminus technicus für das Opfer schlechthin, 'lan', zu benennen.[63] Jedenfalls handelt es sich beim lan-Opfer nicht nur um ein besonderes Anliegen der Hofverwaltung,[64] sondern es ist sogar das einzige Opfer, das verwaltungstechnisch si-

---

55 Vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 88.

56 Für die Erstveröffentlichung eines Teils der Tontafeln und Bruchstücke vgl. Hallock, Persepolis Fortification Tablets 87ff.; zum Forschungsstand vgl. neuerdings Lewis, The Persepolis Fortification Texts 1.

57 Vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 83.

58 Vgl. ebd. 85.

59 Vgl. ebd. 101-112.

60 Vgl. Dandamaev, La politique religieuse des Achéménides 196 sowie Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 241.

61 Elam. 'lan', ursprünglich "göttliche Gegenwart", dann übertragen "religiöser Kult/ Kultopfer", vgl. Koch, Zur Religion der Achämeniden 395.

62 Dies ist eines der wichtigsten religionsgeschichtlichen Ergebnisse der Arbeit von Heidemarie Koch, vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 138 sowie Koch, Zur Religion der Achämeniden 396 und 399.

63 Vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 138 und Frye, The History of Ancient Iran 122.

64 PF 753 spricht ausdrücklich von den Rationen des Königs, vgl. Hallock, Persepolis Fortification Tablets 226.

chergestellt ist.[65] Ferner fällt auf, daß an Orten, die unter dem unmittelbaren Einfluß von Persepolis standen, die Opferrationen vergleichsweise höher als anderswo veranschlagt wurden.[66] In einigen wenigen Fällen sind den Opfermengen für den einen, nicht näher bezeichneten Gott des lan-Opfers einzelne Weihegaben für andere, meist iranische Götter hinzugefügt.[67]

Mit recht großer Sicherheit darf man daher davon ausgehen, daß dieselben Könige, die in ihren Inschriften allein Ahuramazdā mit Namen bezeugen, auch das lan-Opfer diesem Gott widmeten.[68] Dafür spricht vor allen Dingen, daß dieses Opfer das einzige Opfer war, das von der Verwaltung des Königshofes sichergestellt wurde und für das fast ausschließlich Priester zuständig waren, die aus der einflußreichen zoroastrischen Gruppe der Magier stammten.[69]

Im Zusammenhang mit diesem auf einen zoroastrischen Kontext deutenden lan-Opfer für Ahuramazdā werden zweimal die 'visai bagā', zusammen mit anderen, meist iranischen Gottheiten erwähnt.[70] Sollten die visai-bagā-Formeln neben zoroastrischen Gottheiten tatsächlich auch Götter der besiegten Völker miteinschließen, dann zeichnet sich damit ab, daß die Grundsätze der iranischen Religion trotz der Vielfalt an Kulten und Opfern für Fremdgötter klare Begrenzungslinien für deren Kulte abgaben, die streng in den Rahmen zoroastrischer Religionsvorstellungen eingepaßt wurden.[71]

Der Polytheismus der Achämeniden ist also vorrangig kein Polytheismus der Fremdgötter, sondern eine Religionsform, die sich gerade in Opferkult und Gottesbild verblüffend eng an jungavestische Vorstellungen anschließt.[72]

---

[65] Vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 176 sowie Koch, Zur Religion der Achämeniden 395.

[66] Vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 140.

[67] Vgl. ebd. 137.

[68] Vgl. ebd. 138 und 176 sowie Koch, Zur Religion der Achämeniden 396.

[69] Vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 158ff.- Magier, die für das lan-Opfer zuständig waren, trugen den Titel '*ātrvaxša-', der auf av. 'ātra-vaxš-' zurückgeht und "der das Feuer wachsen macht, schürt" bedeutet, vgl. AirWb. 319, Hinz, Neue Wege im Altpersischen 162 sowie Koch, Zur Religion der Achämeniden 398.

[70] PF 1956 und 1957, vgl. Hallock, Persepolis Fortification Tablets 560ff.

[71] Vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 171 und 177: "Diese Opferzuteilungen für alte, gewissermaßen 'heidnische' Götter erfolgen allerdings nur, soweit es nicht gegen Grundsätze der zarathustrischen Religion verstößt."

[72] Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 110 und 120; anders dagegen Dandamaev, La politique religieuse des Achéménides 200.

b. Lexikalische Dichotomie und metaphysischer Dualismus

Herodot berichtet von der Erziehung der Knaben bei den Persern, daß sie besonders in drei Disziplinen ausgebildet wurden: im Reiten, Bogenschießen und im "Wahrheit-Sagen".[73] Etwas weiter heißt es: "Als das Schimpflichste aber gilt ihnen das Lügen."[74] Die Diktion Herodots erinnert stark an die dualistische aša-drug-Konzeption der Gāthās.[75] Sie korrespondiert darüber hinaus aber auch mit dem der Welt- und Geschichtsdeutung der Achämeniden in den altpersischen Inschriften zugrundeliegenden Konflikt von 'arta' und 'drauga', der sich bereits in der Behistun-Inschrift Dareios' I. in den Schilderungen von den nach dem Willen Ahuramazdās siegreichen Kämpfen des Königs gegen die "lügnerischen" Aufrührer angedeutet findet.[76] Auch wenn der Begriff 'arta-' in dieser Inschrift nicht explizite verwendet wird,[77] sondern erst in der sog. Daivā-Inschrift des Xerxes in einem ebenfalls klar dualistischen Kontext genannt wird,[78] so scheint doch die Schlußfolgerung Geo Widengrens keineswegs zwangsläufig:[79]

> "Diese von Herodotos geschilderte Religion hat keine Züge mit den zoroastrischen Lehren und Riten gemeinsam."[80]

---

[73] Herodot, Historien 1,136: "... ἱππεύειν καὶ τοξεύειν καὶ ἀληθίζεσθαι."

[74] Herodot, Historien 1,138: "αἴσχιστον δὲ αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι νενόμισται ..."

[75] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 181.

[76] Vgl. ebd. 121.

[77] Vgl. dazu Boyce, A History of Zoroastrianism II 121: "Conceivably this came about because the Behistun inscription (the earliest as well as the longest) is so much taken up with accounts of the doings of the 'wicked', i. e. the rebellious, that it seemed natural in it to define virtue as not being like them; and so a pattern was set."
Ilya Gershevitchs Rekonstruktion zweier Textlücken in DB V 19.35 als '... yāvaišaiy artam ...' (vgl. Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra 250f.) schien zunächst in dieser Frage zu unverhoffter Klarheit zu verhelfen und mit der vorgeschlagenen neuen Lesung dieses Argument gegen die Annahme einer zoroastrischen Religionsform der Achämeniden zu entkräften. Gershevitchs Konjektur ist jedoch nicht zu halten, da seine Ergänzung den Umfang der Lücke in Zeile 19 überschreitet, vgl. Schmitt, Epigraphisch-exegetische Noten zu Dareios' Bīsutūn-Inschriften 65; zu neueren Rekonstruktionsversuchen vgl. Herrenschmidt, Deux remarques sur les inscriptions royales Achéménides 155f. und vor allem Schmitt, Epigraphisch-exegetische Noten zu Dareios' Bīsutūn-Inschriften 66.

[78] Ausführlich dazu u. S. 115 und 119f.

[79] Vgl. Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster 53.

[80] Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte II 86.

Es legt sich vielmehr die Vermutung nahe, daß die achämenidische Aufteilung der Welt in 'arta' und 'drauga' dem metaphysischen Dualismus der Gāthās und des Jungavesta aufs engste verwandt ist.[81]

In Yt. 32,3-5 verwirft Zarathustra die 'daēva' als Ausbund an schlechten Gedanken, Worten und Taten.[82] Dabei kontrastiert er scharf den Gegensatz zwischen bösem Denken (aka manah) und der Welt der 'drug' auf der einen Seite und dem guten Denken ('vohu manah', in der 6. Strophe sogar 'vahišta manah') und der aša-Welt Ahura Mazdās auf der anderen Seite. Auf eine verblüffend ähnliche Terminologie und Denkweise trifft man auch in der sog. Daivā-Inschrift des Xerxes.[83] Hier rühmt sich der König, die Kultstätte der 'daivā' zerstört und stattdessen für die arta-gemäße Verehrung Ahuramazdās gesorgt zu haben. Unabhängig von der Frage, gegen welche daivā-Götter Xerxes historisch vorgegangen sein mag,[84] erweist sich der Terminus als ein ausschließlich pejorativ wertender Ausdruck auf dem Hintergrund einer dualistisch polarisierenden Weltbetrachtung, wie sie eben auch für avestische Verhältnisse kennzeichnend ist.[85]

Dualistische Vorstellungen in den altpersischen Inschriften beweist noch ein weiteres Phänomen, das als charakteristisch für den Sprachgebrauch des Avesta anzusehen ist: die "lexikalische Dichotomie"[86]. Darunter versteht man eine Dopplung des Vokabulars, die es erlaubt, mit Hilfe zweier für einen Begriff zur Verfügung stehender Vokabeln eine im Sinne der dualistischen Weltbetrachtung strikte Zuordnung des jeweiligen Ausdrucks in einen ahurischen oder daēvischen Kontext vorzunehmen.[87]

Für die altpersischen Inschriften ist das Vorliegen einer solchen lexikalischen Dichotomie mit dem Argument bestritten worden, daß die beiden Verben 'pat-' - "fliegen, fallen" und 'mar-' - "sterben"[88] von Dareios I. in nicht-

---

[81] Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 28 und Gnoli, The Idea of Iran 86f.; anders dagegen Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 223f.; ausführlicher dazu u. S. 278ff.

[82] Vgl. Humbach, Die Gathas des Zarathustra 95f. und Boyce, A History of Zoroastrianism I 197.

[83] XPh 35-41.

[84] Ausführlich dazu u. S. 111ff.

[85] Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 112f., Boyce, A History of Zoroastrianism II 175 sowie Herzfeld, Zoroaster and his World I 392.

[86] Ausdruck nach Kellens, Die Religion der Achämeniden 113.

[87] Zum Gebrauch der lexikalischen Dichotomie im Avesta vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 298ff.

[88] Vgl. AirWb. 819ff. und 1142; dort auch die Angaben für die als daēvisch angesehenen Belegstellen.

daēvischem Sinne verwendet worden seien.[89] Doch ist 'mar-' auch im avestischen Sprachgebrauch kein echter daēvischer Terminus, so daß folglich keine Notwendigkeit besteht, einen solchen Verwendungskontext für die altpersischen Texte zu fordern.[90] Die Kompositumsform 'ud-pat-' - "sich erheben, rebellieren"[91] bezeichnet demgegenüber ausnahmslos die Revolten der drauga-Anhänger gegen Dareios, während der Prozeß ihrer Unterwerfung durch eine Form von 'ar-' - "(sich) in Bewegung setzen"[92] eingeleitet wird.[93]

Zwei weitere Begriffe, die in dichotomischem Kontrast zueinander stehen, sind ap. 'kāra-' und 'hainā-' in den Dareios-Inschriften.[94] Wie in den jungavestischen Texten bezeichnet 'haēnā-/hainā-'[95] auch an den beiden altpersischen Belegstellen DPd 16f. und 19 in einem eindeutig religiös pejorativen Sinn das "feindliche Heer".[96]

Wenn der Gedanke zwar auch nicht zwingend beweisbar sein mag, daß die lexikalische Dichotomie ein literarisches Produkt der dualistischen Lehre des Zoroastrismus darstellt,[97] so ist doch zumindest die enge Verknüpfung dieses rhetorischen Mittels mit und seine Nutzbarmachung durch eine dualistisch geprägte Literatur festzuhalten. Soweit sich diese Argumentationskette mit einiger Wahrscheinlichkeit als ein weiteres Indiz für eine zoroastrische Religionsform der Achämeniden entpuppt, erweist sich damit immer stärker die jungavestische und nicht etwa gāthische Ausprägung dieses Zoroastrismus; denn in den Gāthās lassen sich keinerlei Spuren dieses erst jungavestischen Stilmittels nachweisen.[98]

---

[89] So Widengren, Die Religionen Irans 145; vgl. auch Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster 53f.

[90] Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 114.

[91] Im Text erscheint die flektierte Form 'udapatatā'; für Belegstellen vgl. Kent, Old Persian 194.- Zu 'ud-pat-' als Beleg für ein daēvisches Vokabular, das avestischem Sprachgebrauch entspricht, vgl. Asmussen, Iranica 10 Anm. 4.

[92] Zu der im Text erscheinenden flektierten Form 'ārsam' vgl. neuerdings Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 52.

[93] Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 114.

[94] Belegstellen bei Kent, Old Persian 180 und 211.

[95] Vgl. AirWb. 1729.

[96] Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 114.

[97] Vgl. ebd. 115.

[98] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 298 und Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster 54.- Soweit sich terminologisch unterschiedliche Konnotationen ausmachen lassen, bestehen diese hauptsächlich in einer "Säkularisierung" und vor allem Historisierung der sakralsprachlichen Begriffswelt, vgl. Gnoli, The Idea of Iran 86.

c. XPh - die Verwerfung der 'daivā'

Die anhaltende Diskussion um die Religion der Achämeniden hat auch zu einer intensiven Beschäftigung mit der Religionspolitik der Achämeniden geführt, ohne daß dabei allerdings weniger divergierende Resultate erzielt worden wären als bei der Ausgangsfrage. So ist einerseits die Politik der Toleranz gegenüber Kulten unterworfener Völker als Argument gegen einen Zoroastrismus der Achämeniden herangezogen worden,[99] wobei als Grundlage und Analogie für diese Überlegung die restriktiven Maßnahmen der sasanidischen Staatskirche gegen Fremdreligionen Pate gestanden haben. Andererseits ließ sich jedoch auch diese zuvor unterstellte religiöse Toleranz vor allem der Könige nach Kyros mit guten Gründen anzweifeln, so daß stattdessen ein politisch - und wieder nicht zoroastrisch (!) - motiviertes Toleranzprinzip für das Vorgehen der Großkönige als charakteristisch erschien, das, sobald sich dies als opportun erwies, ins genaue Gegenteil umschlagen konnte.[100] Anlaß zu einer solchen Annahme boten die Berichte von der Plünderung bzw. Zerstörung der Tempel aufständischer Völker[101] und den z. T. restriktiven Besteuerungsmaßnahmen gegenüber einzelnen Heiligtümern.[102]

Von den altpersischen Inschriften ist vor allem die sog. Daivā-Inschrift des Xerxes[103] in den Mittelpunkt dieser Diskussion gerückt; denn in den Zeilen 35-41 dieses Textes ist in einer der dualistisch-antagonistischen Terminologie des Avesta vergleichbaren Sprache davon die Rede, daß der Großkönig nach dem Willen Ahuramazdās ein in seinem Reichsgebiet gelegenes daivā-Heiligtum zerstört und stattdessen einen Kult für Ahuramazdā eingerichtet hat.[104] Sprachlich fällt dabei auf, daß Xerxes in dem fraglichen Abschnitt, der von der Zerstörung des daivā-Heiligtums berichtet, eben nicht auf eine bereits vorhandene Vorlage zurückgreifen kann, sondern in rhetorisch nicht gerade brillant zu nennender Form[105] ein Anliegen zum Ausdruck bringt,

---

[99] Zum Problem der Nichtvereinbarkeit der Toleranzpolitik mit einem dogmatischen Zoroastrismus vgl. Boyce, Toleranz und Intoleranz im Zoroastrismus 329.

[100] Vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 240 und Walser, Hellas und Iran 51f.

[101] Für einen Überblick über die Belegstellen vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 227 bes. Anm. 1030.

[102] Vgl. ebd. 241.

[103] XPh, altpersischer Text bei Kent, Old Persian 150ff. und Sharp, The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors 115ff.

[104] XPh 35-41, vgl. Kent, Old Persian 151.

[105] Vgl. vor allem Gershevitch, Old Iranian Literature 6: "... he says it in sufficiently clumsy a fashion to enable us to see that no great stylist was lost in him."

das ihm offenbar besonders am Herzen gelegen haben muß. Damit ist diese Inschrift neben der Behistun-Inschrift Dareios' I. der einzige altpersische Text, der einen unmittelbaren historischen Bezugspunkt zu erkennen gibt.[106] Alle anderen Inschriften - gerade auch der späteren Achämeniden - übernehmen bis auf ganz wenige Zusätze, von denen die Erwähnung Mithras und Anahitas neben Ahuramazdā in den Inschriften Artaxerxes' II. mit Abstand die schwerwiegendste Erweiterung darstellt, die Phraseologie und Formelsprache des Dareios.[107]

Diese literarische Gebundenheit der altpersischen Inschriften ist neben der bereits in der Xerxeszeit einsetzenden Tendenz, altertümelnde Sprachformen zu benutzen, ein beredter Ausdruck dafür, wie sehr die achämenidischen Könige bemüht waren, das eigene Königtum aus der Kontinuität der Tradition zu erklären.[108] Wenn also die Daivā-Inschrift als einzige der achä-

---

[106] Heleen Sancisi-Weerdenburg hat auf die Vagheit der achämenidischen Inschriften in allen Angaben, die eine historische Einordnung der geschilderten Ereignisse zuließen, hingewiesen und dafür plädiert, mit Ausnahme von DB allen anderen Inschriften einen grundlegend ahistorischen Charakter zuzusprechen, vgl. Sancisi-Weerdenburg, Yaunā en Persai 24 und 29: "Bijna alle Achemenidische inscripties hebben, zoals eerder al is gesteld, een a-historisch karakter, d. w. z. zij kunnen nauwelijks onder het hoofd historiografie gerangschikt worden." Zur Ausnahmestellung von DB vgl. auch Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 192.
Das Fehlen konkreter Orts- und Jahresangaben ist aber kein schlagendes Argument, um die grundsätzliche Historizität der Königsberichte in Zweifel zu ziehen; denn die Typisierung als "ahistorische" Texte ist nach dieser These auch für die Bauinschriften der Achämeniden gültig. Die historische Realität der Produkte achämenidischer Bautätigkeit aber steht natürlich außer Frage. Der "ahistorische", richtiger muß es heißen: "ahistoriographische" Charakter der Inschriften qualifiziert deren Inhalt also bei weitem nicht als Mythos oder politisch kluge Erfindung.
Der leitende Gedanke der Beobachtung von Heleen Sancisi-Weerdenburg ist nichtsdestotrotz von großem Wert. Die formalisierte Sprache der Inschriften, die auch eine terminologische wie motivgeschichtliche Nähe zu mesopotamischen Königsformularen aufweist (vgl. Sancisi-Weerdenburg, Yaunā en Persai 30), ist intentional ganz darauf ausgerichtet, die optimale Selbstdarstellung des Herrschers zu gewährleisten. Daß dies zu einem Aufgreifen gängiger Topoi der Königsideologie der Umwelt geführt hat, ist wenig verwunderlich. Aus dem Auftauchen der literarischen Topoi aber zu schließen, die vermittelten Inhalte müßten ebenfalls aus der Tradition mitübernommen worden sein, ist nicht zwangsläufig. Auch ist die These, bei der Daivā-Inschrift handle es sich um "einen Zeremonientext zur Bestätigung der königlichen Allmacht" (so Walser, Hellas und Iran 50, in enger Anlehnung an Sancisi-Weerdenburgs Untersuchung), mit der Schwierigkeit belastet, keinerlei sichere Angaben über eine tatsächliche Benutzung eines solchen Textes bei einer offiziellen Zeremonie (Nō Rūz?) machen zu können.

[107] Vgl. Gershevitch, Old Iranian Literature 6.

[108] Ob diese enge Anbindung an literarische Vorbilder damit zusammenhängt, daß sich schon bald nach Dareios I. Unsicherheiten in der korrekten Bildung der grammatischen Formen einschlichen, die "durch übertreibende Altertümelei" übertüncht wurden, muß in diesem Zusammenhang nicht entschieden werden.- Zur Diskussion der verschiedenen Positionen vgl. Mayrhofer, Xerxes. König der Könige 169f. bes. Anm. 6 und Mayrhofer, Medismen in der 1967 gefundenen Xerxes-Inschrift? 160ff.

menidischen Inschriften einen selbständig formulierten Text in den Rahmen traditioneller Formulare einschiebt, so ist dies unzweifelhaft nicht ohne einen besonderen Grund geschehen. Vielmehr wollte der Verfasser dieser Inschrift etwas ausdrücken, wofür es in der altpersischen Literatur vor ihm noch keine vorgefertigte Terminologie gab.[109]

In der Forschung werden hauptsächlich drei Theorien diskutiert, die erörtern, auf welches Ereignis sich der Bericht des Xerxes beziehen könnte:

1) die Zerstörung des Marduk-Tempels in Babylon,

2) die Brandschatzung der Akropolis von Athen oder

3) eine inneriranische Maßnahme gegen einen nichtzoroastrischen Kult.

Die Einschätzung der Person des Xerxes variiert dabei in einem breitem Spektrum von einem eiskalt berechnenden Politiker bis zum übertrieben unduldsamen zoroastrischen Missionar.

a) Während der Regierungszeit des Xerxes brachen in mehreren Provinzen des Reiches schwere Aufstände los. Erst nach blutigen Kämpfen konnte 483 v. Chr. eine mehr als zweijährige Revolte in Ägypten niedergeschlagen werden. Im Zusammenhang mit diesen schweren Auseinandersetzungen ist jedoch von der Zerstörung ägyptischer Tempel durch die Truppen des Xerxes nichts bekannt;[110] allerdings sei, so berichtet Herodot, das Land in noch härtere Abhängigkeit als unter Dareios gebracht worden.[111] Dieser ägyptische Aufstand kann daher als Bezugspunkt der Daivā-Inschrift außer Betracht bleiben.

Etwa zur gleichen Zeit brachen in Babylonien nacheinander zwei Revolten los, zunächst im Juni oder Juli 484 v. Chr. unter Bēl-šimanni, der aber schon nach wenigen Wochen von Xerxes entscheidend besiegt werden konnte, sodann im August 482 v. Chr. ein Aufstand unter Šamaš-eriba,[112] in dessen Verlauf die Aufständischen die wichtigsten babylonischen Städte zurückeroberten und Zopyrus, der Satrap von Babylon und Abar Nahara, ermordet wurde.[113] Xerxes schlug die Revolte grausam nieder und richtete zwei getrennte Satrapien für die Bezirke Babylon und Abar Nahara ein.[114] Zweifel-

[109] Vgl. Gershevitch, Old Iranian Literature 6.

[110] Vgl. Stern, The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period 72f.

[111] Herodot, Historien 7,7.

[112] Vgl. Dandamaev, Babylonia I. History of Babylonia in the Median and Achaemenid Periods 329, Ghirshman, Les daivadâna 8 sowie Oppenheim, The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotamia 562.

[113] Vgl. Stern, The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period 73.

[114] Vgl. ebd. 73 und 78; anders Herodot, Historien 3,88-95, der die Teilung der Satrapie Babylon - Abar Nahara in die Dareioszeit vorverlegt.

haft ist allerdings, ob Xerxes außerdem den Haupttempel von Babylon, Esagila, zerstören, den dortigen Hohenpriester ermorden und das Standbild des Marduk vernichten oder fortschaffen ließ, eine These, die sich auf Informationen aus griechischen Autoren berufen kann und bislang in der Forschung weitgehend akzeptiert wurde.[115] Doch haben inzwischen die Untersuchungen von Amélie Kuhrt und Susan Sherwin-White gezeigt, daß die nach Herodot[116] von Xerxes beschlagnahmte Statue mit ziemlicher Sicherheit nicht die Statue des Bēl-Marduk gewesen sein kann[117] und daß einzelne Fakten, die bislang zur Untermauerung der These, der Esagila-Tempel sei auf Befehl Xerxes' zerstört worden, herangezogen worden sind, ebensogut als Argumente für die gegenteilige Annahme dienen können.[118]

Sollte sich diese neue These bewahrheiten, wäre es von vornherein ausgeschlossen, daß sich die Daivā-Inschrift unmittelbar auf die Niederschlagung der babylonischen Revolte des Jahres 482 v. Chr. bezöge. Doch auch wenn der persische Großkönig den Esagila-Tempel hätte zerstören lassen, sprechen gute Gründe dafür anzunehmen, daß diese Maßnahmen nicht der Ausdruck eines religiösen, sondern eines ausschließlich politischen Konflikts waren. In diesem Fall gilt es nämlich zu beachten, daß der Priester von Esagila nach babylonischen Rechtsgepflogenheiten der einzige war, der als Vertreter des Gottes Marduk das Ritual der Königsinvestitur vollziehen und den König mit den Regalien seiner Macht ausstatten durfte.[119] Ein wesentliches Element dieser Investitur bildete u. a. die Berührung des Königs durch die Hand des Gottes.[120] Somit hätten die Ermordung des Hohenpriesters und die Zerstörung der Götterstatue unmittelbar zur Folge gehabt, daß die Babylonier nach den Gesetzmäßigkeiten ihrer eigenen Tradition keinen Anspruch mehr auf ein legitimiertes Königtum erheben konnten, was de facto auch nie wieder versucht wurde.[121] Das Vorgehen des Xerxes gegen den Esagila-Tempel wäre dann als eine politische Reaktion auf die von der Priesterschaft des Tempels legitimierte und geschürte national-babylonische Unabhängigkeits-

---

115 Vgl. Stern, The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period 73, Boyce, A History of Zoroastrianism II 164, Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 293 und Dandamaev, Babylonia in the Persian Age 329.

116 Herodot, Historien 1,183.

117 Vgl. Kuhrt/Sherwin-White, Xerxes' Destruction of Babylonian Temples 71f.

118 Vgl. ebd. 76.

119 Vgl. Canney, Ancient Conceptions of Kingship 66.

120 Vgl. ebd. 67 sowie auch Schützinger, Bild und Wesen der Gottheit im Alten Mesopotamien 76f.

121 Vgl. Dandamaev, Babylonia in the Persian Age 329 sowie Dandamaev, La politique religieuse des Achéménides 198f.

bewegung zu werten;[122] die Zerstörung des Tempels und der Götterstatue des Marduk hätte diese aus der Sicht des Xerxes intentional nicht als Kultobjekte, sondern als "focal point of royal and priestly rites"[123] getroffen.

Daß die Zerschlagung des babylonischen Aufstands durch Xerxes offenbar nicht religiös, sondern politisch motiviert war, hat einige Forscher dennoch nicht davon abgehalten, die Daivā-Inschrift - wohl mangels besserer Alternativen - als Niederschlag der Ereignisse in Babylon zu betrachten.[124] Doch ist diese Möglichkeit aufgrund des Inschriftenbefundes mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auszuschließen. XPh 39-41 heißt es:

> "yadāyā paruvam daivā ayadiya avadā adam Auramazdām ayadaiy artācā brazmaniya[125]
> - Dort, wo früher die 'daivā' verehrt wurden, da verehrte ich Ahuramazdā in der rechten Ordnung und auf rechte Weise."

Für die Einrichtung eines Kultes für einen persischen Gott in Babylon lassen sich jedoch keinerlei Belege anführen; vielmehr scheinen die Marduk-Priester die Tradition ihres Kultes an Ort und Stelle oder aber in der Nähe ungehindert fortgeführt zu haben.[126]

Daß die Daivā-Inschrift nicht die Zerstörung des Marduktempels in Babylon zum Anlaß gehabt haben kann, wird auch durch die von Richard Frye vorgetragene Überlegung bestätigt, daß eine allgemeine zoroastrische Pole-

---

[122] Vgl. Widengren, Die Religionen Irans 138 und Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 294.

[123] Boyce, A History of Zoroastrianism II 164.

[124] Vgl. Widengren, Die Religionen Irans 138, Oemisch, König und Kosmos 64 und 167 sowie Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 80.

[125] Altpersischer Text nach Kent, Old Persian 151.- Zum Problem der Deutung von 'artaca brazmaniya' in XPh 41.50f.53f. vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 175, Frye, The History of Ancient Iran 121 Anm. 131, Itō, On Old Persian 'rt'č brzmniy 324 sowie Mawet, Vieux-perse *brazmaniy(a)*- et les nouvelles données de l'onomastique Élamite 7ff. und Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 111 mit ausführlicher Diskussion der verschiedenen Möglichkeiten und wichtigen Literaturangaben; Ergänzungen dazu in Mayrhofer, Xerxes. König der Könige 171f. Anm. 10 sowie neuerdings Schlerath, Aša 696.

[126] Vgl. dazu Kuhrt/Sherwin-White, Xerxes' Destruction of Babylonian Temples 76 und Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 294.- Forderer behauptet dagegen die Einrichtung eines Kultes für Ahuramazdā in Babylon, vgl. Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 80: "Als sich Babylonien empörte, zerstörte er [Xerxes, G.A.] den Tempel Marduks und liess an der Stelle des 'Dämonennestes' seinen Herrschaftsgott Oramasda verehren. Wenn man weiss, dass dieser Oramasda wenig mehr als eine Ueberhöhung des persischen Grosskönigtums war, dass sein Wille ganz mit dem des Königs identisch ist, so erweckt der Eifer des Königs für seinen Gott nicht gerade den Eindruck echter Grösse."

mik gegen Marduk zwangsläufig eine Ausdehnung auf andere nichtzoroastrische Gottheiten nach sich gezogen hätte. Das aber war nachweislich nicht der Fall.[127]

b) Nach einer anderen These bezieht sich die Daivā-Inschrift auf die Brandschatzung der Athener Akropolis während des Hellasfeldzuges im Jahre 479 v. Chr.; doch ist es nicht unproblematisch, Griechenland als das Land anzusehen, in dem die in der Daivā-Inschrift geschilderten Maßnahmen des Xerxes stattgefunden haben sollen. Denn in der Völkerliste von XPh 19-28 führt Xerxes alle die Länder an, über die er zu herrschen beansprucht und unter denen sich nach Auskunft von Zeile 35 auch das Land mit dem daivā-Heiligtum befindet. In dieser Liste werden auch "Jonier" genannt, "die an der Küste wohnen und die jenseits des Meeres wohnen"[128]; aus dieser Terminologie läßt sich aber noch nicht ableiten, daß der Großkönig mit der Erwähnung der Jonier einen Herrschaftsanspruch über Griechenland ausspricht, da die Wendungen, die sich bereits in Inschriften Dareios' I. finden, wahrscheinlich auf die Einwohner der Küstenstädte Kleinasiens und die Bewohner der Inseln in der Ägäis abzielen.[129]

Jedenfalls entsprach es durchaus den machtpolitischen Verhältnissen unter Dareios und Xerxes, die jonischen Inseln und die kleinasiatischen Städte zum achämenidischen Herrschaftsgebiet zu rechnen.[130] Dies bestätigt auch der Text der Sockelreliefs einer in Susa gefundenen Dareiosstatue, auf der in einer "Liste" von 24 namentlich gekennzeichneten Völkervertretern die in vergleichbaren Aufstellungen dieser Epoche aufgeführten 'Yaunā' überhaupt nicht erwähnt werden.[131] Dies ist jedoch nicht auf einen Wechsel in der persischen Außenpolitik[132] oder auf fehlendes politisches Interesse der Ägypter

---

[127] Vgl. Frye, Religion in Fars under the Achaemenids 174.

[128] XPh 23ff.- Zu dem recht unbestimmten und in unklaren Wendungen auftretenden Begriff 'Yaunā' vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 17f.

[129] Ein solches Verständnis des Begriffs 'Yaunā' legt auch die griechische Terminologie nahe. Das Verhältnis der Festlandgriechen zu dem "Mischvolk" der *Jonier* war offenbar recht distanziert, vgl. Corsaro, Gli Ioni tra Greci e Persiani: il problema dell'identità Ionica nel dibattito culturale e politico del V secolo 46ff.

[130] Beachtenswert sind in diesem Zusammenhang auch die nicht unerheblichen politischen Spannungen zwischen den Jonischen Inseln und dem Attischen Seebund: Naxos konnte überhaupt nur mit Gewalt in die Bundesgenossenschaft Athens gezwungen werden, vgl. Walser, Hellas und Iran 56f.

[131] Vgl. die Aufstellung bei Roaf, The Subject Peoples on the Base of the Statue of Darius 75 sowie Calmeyer, Zur Rechtfertigung einiger großköniglicher Inschriften und Darstellungen: Die Yaunā 166.

[132] So Roaf, The Subject Peoples on the Base of the Statue of Darius 127.

für Griechenland[133] zurückzuführen, sondern mit der Nichterwähnung der 'Yaunā' wurde seitens des Achämenidenhofes der besonderen politischen Situation an der kleinasiatischen Küste während des sog. "Jonischen Aufstandes" der Jahre 500-494 v. Chr.[134] Rechnung getragen.[135] Nach der endgültigen Niederschlagung dieser Revolte bestand für Xerxes im Jahr 480 v. Chr. dann jedoch kein Grund mehr, die 'Yaunā' nicht in der Völkerliste seiner Inschrift zu nennen,[136] die somit nicht einen fiktiven, sondern den tatsächlichen Herrschaftsanspruch dieses Königs widerzuspiegeln scheint. Wenn Xerxes mit der Nennung der 'Yaunā' also das jonische Kleinasien, nicht aber das griechische Festland als persisches Herrschaftsgebiet deklariert haben sollte, entbehrt diese traditionsreiche Interpretation der Daivā-Inschrift, die den Schauplatz der Geschehnisse nach Athen verlegt, damit jeglichen Grund und Bodens.[137]

Die Richtigkeit dieser Ansicht wird noch durch eine weitere Beobachtung bestätigt: XPh 39ff. referiert als den Abschluß der Maßnahmen gegen das daivā-Heiligtum eine Kultstiftung für Ahuramazdā. Nach dem Bericht Herodots läßt Xerxes auf der Akropolis jedoch keinen Kult für Ahuramazdā einrichten, sondern er fordert die flüchtigen Athener auf, "zur Akropolis hinaufzugehen und nach ihrer heimischen Weise zu opfern".[138]

Daß es trotz dieser Unstimmigkeiten überhaupt zur Ausbildung der These vom Zusammenhang der Daivā-Inschrift mit dem Hellasfeldzug des Xer-

---

[133] Vgl. dazu Calmeyer, Zur Rechtfertigung einiger großköniglicher Inschriften und Darstellungen: Die Yaunā 166: "... Ägypten wurde ja schon seit langem von Äoliern, Ioniern und Kariern bewohnt, belästigt und mit deren Hilfe beherrscht. Auch sind die Thraker (Skudra) und Lyder vertreten, beide nicht zur See fahrende Völker und deshalb für Ägypten nicht besonders interessant."; vgl. auch Calmeyer, Ägyptischer Stil und reichsachaimenidische Inhalte auf dem Sockel der Dareios-Statue aus Susa/Heliopolis 294.

[134] Vgl. Walser, Hellas und Iran 27ff.- Die Entstehung der recht sicher zu datierenden Statue (498-495/4 v. Chr.) fällt genau in den zeitlichen Rahmen der Revolte der kleinasiatischen Städte, vgl. Hinz, Darius und der Suezkanal 115ff. sowie Trichet/Poupet, Étude pétrographique de la roche constituant la statue de Darius découverte à Suse 59.

[135] Vgl. Calmeyer, Zur Rechtfertigung einiger großköniglicher Inschriften und Darstellungen: Die Yaunā 166.

[136] Vgl. ebd.

[137] Mary Boyce hat dieses Argument in seiner grundlegenden Form bereits vorgezeichnet; sie berücksichtigt allerdings nur den historischen Kontext und argumentiert mit dem Faktum, daß Xerxes Griechenland nie beherrscht habe, diskutiert aber nicht den in der Daivā-Inschrift erhobenen Herrschaftsanspruch, vgl. Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 293.

[138] Herodot, Historien 8,54: "... ἐκέλευε τρόπῳ τῷ σφετέρῳ θῦσαι τὰ ἱρὰ ἀναβάντας ἐς τὴν ἀκρόπολιν ..."; zum Gedanken vgl. Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 7, Schmidt, Persepolis II 52, Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 293 und Dandamaev, La politique religieuse des Achéménides 197.

xes kommen konnte, liegt forschungsgeschichtlich in dem Bild begründet, das Herodot von den persischen Herrschern gezeichnet hat und das seitdem als Vorurteil vom hybriden orientalischen Despoten "unausrottbar durch unsere Geschichtsbücher geistert".[139] Allein in der den Feldzug gegen Griechenland einleitenden Rede wird Xerxes von Herodot in fünffacher Weise als hybrider Herrscher klassifiziert:[140] Er verkenne den göttlichen Willen, suche es bei der Erweiterung des Reichsgebietes seinen Vorfahren gleichzutun oder diese noch zu übertreffen, er wolle die magische Wassergrenze überschreiten, bestehe auf dem Recht des Menschen zur Rache und wolle der Nachbar des höchsten Gottes werden.[141]

Völlig unverständlich ist dem Griechen Herodot vor allem die auf den ersten Blick fast absurd anmutende Bestrafung des Hellesponts mit 300 Peitschenhieben.[142] So charakterisiert er diesen ihm unsinnig erscheinenden Ärger des Xerxes als "barbarisch und frevelhaft"[143]. Eine entschieden andere und wegen ihrer Geschlossenheit durchaus plausiblere Interpretation des von Herodot beschriebenen Vorgangs ergibt sich jedoch, wenn man davon ausgeht, daß Xerxes als ein Anhänger des Zoroastrismus aus seinem Glauben heraus handelt. Denn es entspricht durchaus zoroastrischer Weltanschauung, wenn Xerxes in dem vom Sturm aufgewühlten und seine Pläne durchkreuzenden Hellespont eine rebellische[144] See erblickt, die sich der rechten Ord-

---

[139] Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 50, vgl. auch Young, 480/479 B.C. - a Persian Perspective 239.

[140] Herodot, Historien 7,8.

[141] Zu dieser Struktur vgl. Fahr, Kambyses 31.
Ob die griechisch-persischen Kriege auch im Iran als ein zentrales Ereignis gewertet oder kaum zur Kenntnis genommen wurden, ist nicht sicher auszumachen, da dazu in persischen Quellen keinerlei Informationen enthalten sind, vgl. Walser, Hellas und Iran 47f., Walser, Beiträge zur Achämenidengeschichte 1 und Starr, Greeks and Persians in the Fourth Century B.C.; a Study in Cultural Contacts before Alexander I 41, bes. Anm. 4.
Herodot, der aus der Perspektive Athens den griechischen Freiheitskampf in glühenden Farben schildert, unterstellt dem persischen "Aggressor" eine Haltung des unbeschränkten Imperialismus. Gleichzeitig benutzt er dabei die von ihm betont herausgestellte Überlegenheit der persischen Truppen als Folie für die Größe des griechischen Sieges, vgl. zu diesem Themenkomplex Walser, Persischer Imperialismus und griechische Freiheit 156 und Elayi, Le rôle de l'Oracle de Delphes dans le conflit Gréco-Perse d'après «Les Histoires» d'Hérodote II 111f. und 116f.; das Motiv der militärischen Überlegenheit der Perser wird von Herodot systematisch aufgebaut: Bereits Kyros wird in der für ihn siegreichen Auseinandersetzung mit dem Lyderkönig Kroisos als ein brillianter General geschildert, vgl. Elayi, Le rôle de l'Oracle de Delphes dans le conflit Gréco-Perse d'après «Les Histoires» d'Hérodote I 110f.

[142] Herodot, Historien 7,35; vgl. Humbach, A Western Approach to Zarathushtra 8.

[143] Herodot, Historien 7,35: "βάρβαρά τε καὶ ἀτάσθαλα".

[144] Ganz im Sinne der Begrifflichkeit der Behistun-Inschrift, wo alle Aufstände gegen Dareios als von 'drauga' bestimmt charakterisiert werden.

nung widersetzt, indem sie die Mission des Großkönigs behindert.[145] Ganz nach der avestischen Maxime von Y. 13,89 und Vd. 18,16, daß das rechte (zoroastrische) Handeln immer auch ein radikales Vorgehen gegen die daēvische Sphäre impliziert, bestraft Xerxes die daēvischen Mächte, die sich ihm entgegenstellen, indem er seine Maßnahmen stellvertretend gegen das Element richtet, das diese Mächte enthält;[146] denn nach zoroastrischer Lehre ist Salzwasser nichts anderes als von Aŋra Mainyu verunreinigtes Süßwasser.[147]

Wenn demnach Xerxes' Bestrafung des Hellesponts als eine religiös motivierte Handlungsweise aufgefaßt werden muß, rückt auch die Interpretation der Daivā-Inschrift als ein Dokument zoroastrisch orientierter Religionspolitik in den Bereich des Wahrscheinlichen; wie umfassend und weitreichend dieses Konzept gewesen sein mag, faßt Helmut Humbach in seiner Deutung des Herrschaftsverständnisses des Xerxes als einer politisch-religiösen Mission zusammen:

> "He [Xerxes, G.A.] obeyed the divine command to chase and to annihilate the Daivas and the human opponents of Ahuramazda by securing his own rule and by extending the Persian Empire and the Pax Persica, the 'Persian Peace', upto the borders of the world as known to him"[148].

Carsten Colpe hat gegen die Wahrscheinlichkeit der Annahme eines klar ausgeprägten zoroastrischen Dualismus bei den Achämeniden eingewandt, daß die avestischen Gegensatzpaare 'ašа/drug' und 'ašavan/drəgvant' in den altpersischen Inschriften keine terminologische Entsprechung besäßen.[149] Dieser Einwand läßt sich aber durch Textbelege aus der Behistun-Inschrift Dareios' I.[150] und aus der Daivā-Inschrift des Xerxes zumindest relativieren. Wurden nämlich einerseits die Rebellen der Dareioszeit in der Behistun-Inschrift als Anhänger der 'drauga' charakterisiert und ihre Handlungsweise damit (implizite) dem arta-gemäßen Verhalten loyaler Untertanen kontrastiert, so erwähnt Xerxes auch den Begriff 'arta-' im Zusammenhang mit der Zerstörung des daivā-Heiligtums, wobei der Begriff 'daiva-/daēva-', der in den Gāthās inhaltlich aufs engste mit 'drug-' und 'drəgvant-' verknüpft ist,

---

145 Vgl. Humbach, A Western Approach to Zarathushtra 8.

146 Vgl. ebd. 8f.

147 Vgl. Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 295.

148 Humbach, A Western Approach to Zarathushtra 9; zum Gedanken vgl. auch Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 109, der die Toleranzpolitik der Achämeniden in dem Glauben an die gottgewollte Ordnung von diesseitiger und jenseitiger Welt verankert sieht.

149 Vgl. Colpe, Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum 119.

150 Dazu ausführlich u. S. 197.

hier ebenfalls in einem eindeutig religiös pejorativen Sinn verwendet wird und der ahurischen, arta-gemäßen Welt konträr gegenübersteht.[151] Auch findet sich das altpersische Äquivalent zu av. 'ašavan-' in diesem Text: XPh 48 und 55 wird demjenigen, der Ahuramazdā verehrt, Glück im Leben und Seligkeit im Tode (marta artāvā) zugesagt.[152]

Diese Beobachtungen zeigen nicht nur, in welchem Maße zoroastrische Ideen und Vorstellungen die Politik und die Terminologie der Inschriften des Xerxes geprägt haben,[153] sie beleuchten darüber hinaus den Kontext der Fehleinschätzung des achämenidischen Großkönigs als eines despotischen Willkürherrschers: Die Xerxes als einen religiösen Übereiferer und Fanatiker zeichnenden Interpretationen[154] beruhen auf einem von Herodot induzierten Vorurteil, das aufgrund seiner Unkenntnis des iranischen Ideenhintergrundes wenig Vertrauen zu erwecken imstande ist.

c) Offengeblieben ist allerdings noch die gravierende Frage, welche Götter mit dem Begriff 'daivā' gemeint sein können; denn der Blick auf die historischen Brennpunkte der Religionspolitik des Xerxes hat deutlich gemacht, daß sich weder babylonische noch griechische Gottheiten hinter diesem Terminus verbergen können. Die achämenidische Toleranzpolitik gegenüber Religionen der Nicht-Perser (anarya-) hebt sich demnach als eine generell wohlwollende, von politischem Pragmatismus diktierte Haltung der Indifferenz[155] von einer ebenso konsequenten Haltung der Intoleranz gegenüber als 'daivā' bezeichneten Gottheiten ab. Dabei handelt es sich offensichtlich um Götter, die im Iran selbst verehrt wurden;[156] die Daivā-Inschrift spiegelt deshalb mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht einen außenpolitischen, sondern

---

151 Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 112, Bianchi, L'inscription «des daivas» et le zoroastrisme des Achéménides 3ff. und Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 294.

152 Dazu ausführlich u. S. 292ff.

153 Vgl. Bianchi, L'inscription «des daivas» et le zoroastrisme des Achéménides 5, Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 31 und Herzfeld, Zoroaster and his World I 392f.

154 Vgl. Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 80f., Hinz, Zarathustra 160, Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 183 sowie Mayrhofer, Xerxes 172ff., wo Mayrhofer ganz im Sinne des griechischen Vorurteils Xerxes "die Hingabe an das väterliche Vorbild, den Wunsch, den Vorfahren zu gleichen und sie noch zu übertreffen" bei gleichzeitiger "Verkrustung im Nationalen und im Religiösen" (ebd. 173) vorwirft.

155 So Boyce, A History of Zoroastrianism II 175; vgl. auch Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 294, mit fast gleichlautender Formulierung.

156 Vgl. bereits Herzfeld, Altpersische Inschriften 129 sowie Boyce, A History of Zoroastrianism II 175 und Boyce, A History of Zoroastrianism III 473.

einen inneriranischen Religionskonflikt und ist somit als eine Weiterführung des im Avesta dokumentierten zoroastrischen Kampfes gegen die daēva-Verehrung zu verstehen.[157]

Verschiedentlich ist deshalb vorgeschlagen worden, die 'daivā' mit dem Gott Mithra zu identifizieren,[158] der in den Gāthās nicht erwähnt wird und deshalb häufig der zoroastrischen daēva-Polemik subsumiert wird.[159] Doch ist es mehr als nur unwahrscheinlich, daß dieser Gott, dem Yt. 10 einen hervorragenden Platz im zoroastrischen Pantheon zuspricht, dennoch von den Achämeniden mit dem zoroastrischen Pejorativ 'daivā' belegt wurde.[160] Dagegen spricht vor allem, daß die Verehrung des Gottes Mithra in der Achämenidenzeit offenbar ungebrochene Tradition blieb und die Hochschätzung, die er genoß, sich schließlich unter Artaxerxes II. sogar in den offiziellen Dokumenten des Königshofes niederschlug.[161]

Die einzige Theorie, deren Beweiskette zwar auch alles andere als lükkenlos ist,[162] die aber als einzige alle Phänomene plausibel zu erklären vermag, geht davon aus, daß die Auseinandersetzung des Zoroastrismus mit den alten Kulten der Volksreligionen auch unter den Achämeniden noch nicht abgeschlossen war und so die Götter dieser Kulte in den altpersischen Inschriften mit den 'daivā', den 'daēvā' der avestischen Tradition, identifiziert werden konnten.[163] Dabei mögen für die Achämenidenkönige noch ganz andere als eben religiöse Erwägungen durchaus mit eine Rolle gespielt haben.

Die Fundorte der Kopien der Daivā-Inschrift zeigen eine auffällige Konzentration um das iranische Stammland, Fars.[164] Sofern sich diese Beobachtung als signifikant erweist und nicht etwa nur der Mangel an weiteren Belegen ein Scheinresultat provoziert hat, stützt diese Fundortkonzentration um Fars die These, daß ausländische Gottheiten mit den 'daivā' nicht gemeint

---

[157] Vgl. Boyce, Toleranz und Intoleranz im Zoroastrismus 330. Tatsächlich finden sich Spuren für eine solche inneriranische Auseinandersetzung um die Vormachtstellung des Zoroastrismus bis in islamische Zeit, vgl. ebd.

[158] So z. B. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 226 und 226f. Anm. 1028 sowie König, Der falsche Bardiya 346f.

[159] Zum Problem vgl. die Darstellung von Bianchi, L'inscription «des daivas» et le zoroastrisme des Achéménides 5 sowie Frye, Die Perser 205ff.

[160] Vgl. Mayer, Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand 32 Anm. 31.

[161] Vgl. Frye, Religion in Fars under the Achaemenids 172 und 177; s. dazu ausführlich u. S. 221ff.

[162] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 175.

[163] So z. B. Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 294, Boyce, Achaemenid Religion 429 sowie Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 8.

[164] Vgl. Frye, Religion in Fars under the Achaemenids 174 Anm. 8.

sein können. Wenn auch der Kult, gegen den sich die Aktionen des Großkönigs gerichtet haben, nicht mit Sicherheit bestimmbar ist, scheint es sich doch mit großer Wahrscheinlichkeit um einen Prozeß der Iranisierung der Provinz Fars gehandelt zu haben.[165] Diese Maßnahme des Großkönigs, die in gleicher Weise religiöse wie kulturelle Konsequenzen nach sich ziehen mußte,[166] wird wohl vor allem die Traditionen der alteingessenen elamischen Bevölkerung getroffen haben.[167]

Eine derartige Iranisierung des persischen Kernlandes bedeutete konzeptionell jedoch mehr als nur eine aus Gründen der Praxis gebotene politische Gleichschaltung; besonders auf dem Hintergrund der Daivā-Inschrift wird deutlich, wie Xerxes sein Handeln in einer aus zoroastrischer Tradition stammenden Terminologie als einen notwendigen Eingriff zur Wiederherstellung der gottgewollten Ordnung ausweist.

d. Bestattungsriten: Das Grab des Kyros

Die Vertreter der These, daß die Achämeniden keine Zoroastrier waren, pochen mit Nachdruck auf die offensichtliche Unvereinbarkeit des achämenidischen Brauchs, die Toten zu bestatten, mit der zoroastrischen Tradition der Aussetzung der Leichname.[168] Dieses gewichtige Argument läßt sich nur schwerlich mit dem Hinweis entkräften, daß zur Zeit von Kyros und Dareios der Zoroastrismus im Westen Irans selber noch neueren Datums und alles andere als fest etabliert war.[169] Von ausschlaggebender Bedeutung ist dagegen die Beobachtung, daß sich diese Verpflichtung, den Toten an einem Ort niederzulegen, wo "seiner am sichersten gewahr werden die aasfressenden Hunde oder die aasfressenden Vögel",[170] nicht in den Gāthās, sondern erst

[165] Vgl. ebd. 177 sowie Frye, The History of Ancient Iran 122 Anm. 132.

[166] Vgl. Frye, Religion in Fars under the Achaemenids 174f. Anm. 8.

[167] Vgl. ebd. 175 und 177.

[168] Vgl. Nyberg, Die Religion des alten Iran 363, Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 222f., Widengren, Die Religionen Irans 133f., 145 und 154f., Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte I 56ff. und 83 sowie Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 130.

[169] So noch Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 30.

[170] Vd. 8,10 in der Übersetzung von Wolff, Avesta 366; vgl. dazu auch Vd. 6,44ff. (Wolff, Avesta 355).

im Vendidad, einem jungavestischen Text aus nachachämenidischer Zeit, findet.[171] Wenn also Herodot von der Aussetzung der Leichname als Totenritus der Magier berichtet,[172] zwingt dies nicht unbedingt zu der Annahme, die Achämeniden seien keine Zoroastrier gewesen, weil sie ihre Toten in Gräbern beisetzten. Vielmehr scheint sich darin ein Stadium der Entwicklung der zoroastrischen Religion zu spiegeln, die wachsende Verfestigung eines Brauches,[173] der dann für die spätere Zeit konstitutiv wurde.

Signifikanterweise ist bis in die Sasanidenzeit die Existenz von Königsgräbern belegt.[174] Daß die Beisetzung von Königen selbst zu einer Zeit, in der der Zoroastrismus zur Staatsreligion erhoben worden war, nicht aufgegeben wurde, legt die Vermutung nahe, daß dahinter eine Idee von tragender Bedeutung stecken muß, die offenbar in engem Zusammenhang mit der Königsideologie steht.[175]

Bereits zu Zeiten der medischen Vorherrschaft könnten zoroastrische Lehren über Ragā in den Westen Irans gedrungen sein. Erste Indizien dafür haben sich in achämenidischen Fürstennamen aus dieser Zeit niedergeschlagen.[176] Auch ließe sich der Weg, den nach dieser Theorie die Religion Zarathustras vom Osten Irans nach Medien eingeschlagen haben könnte, recht plausibel rekonstruieren. Denn an der östlichen Grenze des medischen Herrschaftsgebietes lag das wichtige Handelszentrum Ragā.[177] Gerade dieses Ragā aber scheint für die zoroastrische Tradition von zentraler Wichtigkeit ge-

---

171 Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 115; vgl. dazu auch Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 223 Anm. 1004.

172 Herodot, Historien 1,140.

173 Ein Indiz für die Richtigkeit dieser Annahme bildet das in Limyra (Lykien) gefundene Ossuarium (astōdāna) aus der Zeit Artaxerxes' II., das auf die Übernahme des Brauches der Totenaussetzung schließen läßt, vgl. Boyce, The Religion of Cyrus the Great 21 und Boyce, A History of Zoroastrianism II 210f.- Die Übernahme persischen Religionsgutes in den westlichen Provinzen des achämenidischen Reiches bestätigen noch andere Funde aus Lykien, vgl. Borchhardt, Eine Doppelaxtstele aus Limyra 188.

174 Vgl. Widengren, Die Religionen Irans 318f. und Boyce, The Religion of Cyrus the Great 21.

175 Das königliche Charisma (av. 'xᵛarənah-') wurde vermutlich so hoch eingeschätzt und für so machtgeladen gehalten, daß - über die Verehrung der 'fravaši' des Königs - selbst den toten Königen als den ehemaligen xᵛarənah-Trägern eine Sonderstellung zugesprochen wurde, die aber charakteristischerweise so ausgelegt war, daß eine Verletzung zoroastrischer Reinheitsvorschriften nahezu ausgeschlossen war, vgl. Boyce, The Religion of Cyrus the Great 21.- Zum xᵛarənah-Konzept s. u. S. 199ff.

176 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 41.

177 Vgl. ebd. 8.

wesen zu sein; neben Vd. 1,15[178] und Zadspram 10,15[179] kommt die Sonderstellung Ragās, dem ausdrücklich das programmatische Epitheton "zarathuštri" beigegeben wird,[180] vor allem Y. 19,18 zum Ausdruck: fünf 'ratu' "bei den anderen Ländern außer dem zaraθuštrischen Rayay; das zaraθuštrische Rayay (hat nur) vier Ratav's".[181]

Auch in DB III 2f. wird Ragā erwähnt, und zwar als Stützpunkt der Truppen des Dareios, die zum Kampf gegen feindliche Rebellen ausziehen. Die These von einer möglichen Beeinflussung der Meder durch den sich von Ragā nach Westen ausbreitenden Zoroastrismus ist damit - unter der Voraussetzung einer Frühdatierung Zarathustras und einer sich über Jahrhunderte erstreckenden Entwicklung des Zoroastrismus im Osten Irans - nicht mehr ohne weiteres von der Hand zu weisen. Jedenfalls bestätigen selbst Gegner der Annahme einer zoroastrischen Religionsform der Achämeniden Ragā als einen zoroastrischen Priesterstaat und Missionsort.[182] Dabei dürfte allerdings eine solche "Mission" keineswegs reibungslos verlaufen sein, sondern gerade bei Divergenzen in so grundlegenden Traditionen wie den Begräbnisriten auf massiven westiranischen Widerstand gestoßen sein.[183]

Dafür aber, daß selbst solche konträren Vorstellungen im Laufe eines über Generationen reichenden Entwicklungsprozesses zu einer einheitlichen Konzeption verschmolzen werden konnten, spricht mit einiger Wahrscheinlichkeit die auffällige Architektur des Kyrosgrabes in Pasargadae. Dieses Bauwerk ist bis auf die späte Kopie, die vermutlich von Parysatis für ihren Sohn Kyros (d. J.) errichtet wurde,[184] in seiner Art einzig, wie überhaupt die Architektur Kyros' d. Gr. kaum kunsthistorische Parallelen besitzt, weil einerseits eindeutige Belege für vergleichbare medische Bauten fehlen[185] und andererseits der politische Einschnitt der Machtergreifung des Dareios auch

---

178 Vgl. Wolff, Avesta 319.

179 Zur inhaltlichen Bewertung dieser Textstellen vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 8 Anm. 31.

180 Vgl. ebd. 8.

181 Vgl. Wolff, Avesta 52; zum Gedanken vgl. Hoffmann, Das Avesta in der Persis 91.

182 Vgl. Nyberg, Die Religion des alten Iran 5f. sowie Nyberg, Stand der Forschung zum Zoroastrismus 39f.

183 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 26.

184 Vgl. ebd. 54 und 210.- Eine weitere Anlehnung an die Architektur des Kyrosgrabes findet sich in dem 'Taxt-i Rustam' genannten Bau in der Nähe von Persepolis, dessen Abmessungen im wesentlichen mit denen des Kyrosgrabes übereinstimmen. Wolfram Kleiss hat dieses Bauwerk als "das nie fertiggestellte Grab des Kambyses" identifiziert, vgl. Kleiss, Zur Entwicklung der achaemenidischen Palastarchitektur 199.

185 Vgl. Porada, Alt-Iran 132ff.

eine stilistische Transformation der bekannten architektonischen und ikonographischen Ausdrucksformen zu einem neuen Stil nach sich zog, der für die Folgezeit der achämenidischen Herrschaft prägend bleiben sollte.[186] So kann man zwar mit ziemlicher Sicherheit kunsthistorische Vorbilder für das Kyrosgrab festhalten, vor allem den Einfluß urartäischer Tempel auf die Konstruktion des viereckigen Giebelhauses,[187] ein Hinweis auf eine vergleichbare (rituelle) Funktion ist aus dieser bautechnischen Anleihe aber noch nicht abzuleiten.

Motivgeschichtlich ist vor allem die von Arrian[188] überlieferte Beschreibung des Grabes durch Aristobulos bedeutsam, da dieser Bericht vom einbalsamierten Körper des Kyros[189] als Beleg gegen einen Zoroastrismus der Achämeniden gewertet wurde.[190] Doch scheint es sich dabei nicht um einen Niederschlag ägyptischer Ideen und Jenseitsvorstellungen zu handeln, sondern um den im Alten Orient weitverbreiteten Brauch, die Gebeine der toten Könige kultisch zu verehren.[191]

Das Kyrosgrab bietet die Voraussetzungen für einen solchen Ahnenkult in einem offensichtlich an zoroastrischer Vorstellungswelt orientierten und gegenüber den altorientalischen Gepflogenheiten modifizierten äußeren Rahmen. So ist z. B. die für die zoroastrische Symbolsprache bedeutsame Zahl "drei" architektonisch mehrfach verarbeitet.[192] Mit noch größerer Klarheit findet sich dieses Motiv auch in der Architektur der Königsgräber der Dareios-Linie in Naqš-i Rustam wieder.[193] Vor allen Dingen aber entspricht die Anlage des Gebäudes ganz den Erfordernissen der zoroastrischen Reinheitsgesetze, die eine Kontaminierung der reinen Elemente mit toten Menschen (oder Hunden) grundsätzlich verbieten.[194] Der mehrstufige Aufbau,

---

186 Vgl. dazu - allerdings ohne den Hintergrund des Zusammenhangs von Politik und darstellender Kunst bei Dareios - Amiet, L'art Achéménide 164.

187 Vgl. Porada, Alt-Iran 134.

188 Arrian, Anabasis 6,29; diese Beschreibung ermöglichte durch den Hinweis auf die geringe Größe der Eingangstür (ebd. 6,29,5) überhaupt erst die eindeutige Identifizierung des Grabes; vgl. von Gall, Bemerkungen zum Kyrosgrab in Pasargadae und zu verwandten Denkmälern 271f.

189 So die Deutung von Hans Henning von der Osten, Die Welt der Perser 74.

190 Vgl. Widengren, Die Religionen Irans 154f., von der Osten, Die Welt der Perser 74 und 83 sowie Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 222f.

191 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 55.

192 Vgl. ebd. 54.

193 Vgl. dazu Schmidt, Persepolis III 87ff. und 93 sowie Boyce, A History of Zoroastrianism II 112f.

194 Z. B. Vd. 5,1ff. und bes. Vd. 7,45ff., vgl. Wolff, Avesta 340ff. und 361ff.

der die eigentliche Grabkammer vom Erdboden trennt, und die Undurchlässigkeit der massiven Steinkonstruktion gewährleisten eine weitgehende Erfüllung dieser Vorschriften sowohl für das Kyrosgrab als auch für die Felsgräber der späteren Achämeniden in Naqš-i Rustam.[195] Ohne daß die langgewachsene Tradition des Ahnenkultes also verdrängt zu werden brauchte, zeichnet sich am Beispiel des Kyrosgrabes eine Synthese mit dem Gedankengut des Zoroastrismus ab: Das Grab ist damit als eine Stätte der Verehrung der 'fravaši', vielleicht sogar des 'xᵛarənah'[196] des Königs anzusehen[197], wobei die strengen zoroastrischen Reinheitsgesetze nur eine Konstruktion "with as little violation as possible"[198] zuließen.

Sofern die Rosette auf dem Grabmal des Kyros tatsächlich ein zoroastrisches Symbol darstellt, könnte Kyros mit diesem Sinnbild der 'amərətāt' seinen Unsterblichkeitsglauben zum Ausdruck gebracht haben.[199] Diese Deutung paßt zwar ausgezeichnet in den Rahmen der Erklärung des Grabes als ein Monument der Synthese von altorientalischem Ahnenkult und zoroastrischer fravaši-Verehrung, ist aber keineswegs die einzige Möglichkeit der Interpretation. So ist die Rosette, die als Dekorationselement in Kleinasien ganze Fassaden schmückt,[200] hier aber allein auf der sonst schmucklosen Frontseite des Grabes erscheint,[201] auch als Symbol der Sonnenscheibe an-

---

[195] Ausführlich dazu Boyce, A History of Zoroastrianism II 56 und 111f., Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 286f. sowie Boyce, The Religion of Cyrus the Great 21 und Stronach, Pasargadae 841.
Zu einer durchaus vergleichbaren Lösung griffen in den 70er Jahren dieses Jahrhunderts moderne Zoroastrier im Iran, die unter dem Druck von Shah Reza Pahlewi die - auch aus hygienischen Gründen - problematisch gewordene Aussetzung der Toten in den sog. "Türmen des Schweigens" hatten aufgeben müssen. Um eine Erdbestattung zu umgehen, die eine grobe Verunreinigung dieses Elements bedeutet hätte, bettete man den Leichnam auf ein eisernes Lager und übergoß ihn schließlich mit Zement, vgl. Vieten, Parsen: Die Arier Gottes 90 und 94; ebd. 91 die Abbildung eines modernen zoroastrischen "Friedhofes" bei Yazd.- Bezeichnenderweise ist die Interpretation der achämenidischen Bestattungsriten als mit den Reinheitsgesetzen des Zoroastrismus zu vereinbarenden Bräuchen neuerdings auch von Parsen aufgegriffen worden, vgl. Khodadadian, Achämeniden und der Zoroastrismus 334.

[196] Sichere Hinweise auf eine xᵛarənah-Konzeption in Verbindung mit der achämenidischen Königsideologie finden sich allerdings erst in der Ikonographie der Dareioszeit, s. dazu u. S. 212ff.

[197] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 56 und Boyce, Zoroastrians 52.

[198] Boyce, A History of Zoroastrianism II 60; vgl. auch Boyce, The Religion of Cyrus the Great 27.

[199] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 57.

[200] Vgl. von Gall, Bemerkungen zum Kyrosgrab in Pasargadae und zu verwandten Denkmälern 274f.

[201] Vgl. ebd. 275.

gesehen worden.[202] Über die volksetymologische Gleichsetzung von 'kuru-' und 'hvar-' - "Sonne"[203] hat die Rosette nach einer These von Hubertus von Gall schließlich die Funktion eines Namenszeichens für den Reichsgründer Kyros erhalten,[204] so daß die beiden Namenssymbole des Kyros und Alexanders d. Gr. zu einer Zeit, als man den Sinn dieser Zeichen bereits nicht mehr verstand, die Legende von der zweisprachigen Inschrift veranlaßt haben könnten,[205] die auf Griechisch und Persisch am Grabmal angebracht gewesen sein soll.[206]

---

202 Vgl. Duchesne-Guillemin, Sonnenkönigtum und Mazdareligion 136f.

203 Eine "monarchische Sekundärinterpretation" von ähnlich klingenden Wörtern nach von Gall, Bemerkungen zum Kyrosgrab in Pasargadae und zu verwandten Denkmälern 276.

204 Vgl. ebd.

205 Vgl. ebd. 279.

206 Über diese Inschriften wird nur von drei griechischsprachigen Autoren, Arrian, Strabon und Plutarch, die sich auf Mitteilungen von Aristobulos, Onesikritos bzw. Aristos von Salamis berufen, an insgesamt fünf Stellen berichtet:
Arrian, Anabasis 6,29:
"ἐπεγέγραπτο δὲ ὁ τάφος Περσικοῖς γράμμασι· καὶ ἐδήλου Περσιστι τάδε· ὦ ἄνθρωπε, ἐγὼ Κῦρός εἰμι ὁ Καμβύσου ὁ τὴν ἀρχὴν Πέρσαις καταστησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύσας. μὴ οὖν φθονήσῃς μοι τοῦ μνήματος.
- Das Grab aber trug eine Inschrift in persischen Zeichen, und die besagte auf Persisch folgendes: 'O Mensch! Ich bin Kyros, (Sohn) des Kambyses, der den Persern die Herrschaft errichtet hat und der über Asien als König herrschte. Beneide mich denn nicht um dieses Grabmal!'"
Strabon, Geographia 15,3,7f.:
"οὗτο μὲν οὖν Ἀριστόβουλος εἴρηκε, καὶ τὸ ἐπίγραμμα δὲ ἀπομνημονεύει τοῦτο· ὦ ἄνθρωπε, ἐγὼ Κῦρός εἰμι, ὁ τὴν ἀρχὴν τοῖς Πέρσαις κτησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύς· μὴ οὖν φθονήσῃς μοι τοῦ μνήματος.
Ὀνησίκριτος δὲ ... εἴρηκε ... ἐπίγραμμα δ' εἶναι Ἑλληνικόν, Περσικοῖς κεχαραγμένον γράμμασιν· ἐνθάδ' ἐγὼ κεῖμαι, Κῦρος, βασιλεὺς βασιλήων ...
Ἄριστος δ' ὁ Σαλαμίνιος ... λέγει ...· ἐπίγραμμα δὲ τὸ λεχθὲν Ἑλληνικὸν καὶ ἄλλο Περσικὸν πρὸς τὸν αὐτὸν νοῦν.
- So hat es jedenfalls Aristobulos berichtet, und die Inschrift teilt er folgendermaßen mit: 'O Mensch! Ich bin Kyros, der die Herrschaft für die Perser errungen hat und der König (war) über Asien. Beneide mich denn nicht um dieses Grabmal!'
Onesikritos aber hat berichtet, daß ... die Inschrift auf Griechisch sei, aber mit persischen Zeichen eingehauen: 'Hier liege ich, Kyros, König der Könige.' ...
Aristos von Salamis ... sagt, ... daß die erwähnte Inschrift griechisch sei und daß es keine andere persische gebe mit derselben Bedeutung."
Plutarch, Alexander 69,4:
"τὴν δ' ἐπιγραφὴν ἀναγνούς, ἐκέλευσεν Ἑλληνικοῖς ὑποχαράξαι γράμμασιν. εἶχε δ' οὕτως· ὦ ἄνθρωπε, ὅστις εἶ καὶ ὀπόθεν ἥκεις, ὅτι μὲν γὰρ ἥξεις οἶδα, ἐγὼ Κῦρός εἰμι ὁ Πέρσαις κτησάμενος τὴν ἀρχήν. μὴ οὖν τῆς ὀλίγης <μοι> ταύτης γῆς φθονήσῃς ἣ τούμὸν σῶμα περικαλύπτει.
- Nachdem er [scil.: Alexander] die Inschrift gelesen hatte, gab er Befehl, sie darunter (auch) in griechischer Schrift einzuritzen. Sie lautete folgendermaßen: 'O Mensch, wer auch immer du bist und woher auch immer du kommst - denn daß du kommen wirst, weiß ich -: Ich bin Kyros, der für die Perser die Herrschaft errungen hat. Beneide mich denn nicht um diese wenige Erde, die meinen Leichnam umhüllt!'",

Für die Beurteilung der religiösen Verhältnisse der Kyroszeit ist nicht zuletzt auch die Beobachtung aufschlußreich, daß der Usurpator Dareios I. nicht nur in politischer, sondern auch in religiös-weltanschaulicher Hinsicht an die Tradition des Reichsgründers angeknüpft hat.[207] Darüber geben nicht nur die den zoroastrischen Erfordernissen angepaßten Felsgräber von Naqš-i Rustam Aufschluß;[208] Dareios selbst beansprucht[209] im Bericht von seiner Machtergreifung, die von seinem Gegenspieler verletzte politische und religiöse Ordnung wiederhergestellt zu haben:

"θātiy Dārayavauš xšāyaθiya xšaçam taya hacā amāxam taumāyā parābartam āha ava adam patipadam akunavam adamšim gāθavā avāstāyam yaθā paruvamciy avaθā adam akunavam āyadanā tayā Gaumāta haya maguš viyaka[210]
- Es verkündet Dareios, der König: Die Herrschaft, die von unserem Geschlecht genommen worden war, die stellte ich (wieder) auf die Beine,[211] ich setzte sie an (ih-

Text und Übersetzung sind zitiert nach Schmitt, Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung 18f.- Stil und Inhalt der Texte verraten jedoch nicht nur eine enge Anlehnung an die Formelsprache griechischer Grabepigramme, sondern weisen auch typisch griechische Vorstellungen auf, wo man z. T. spezifisch iranische Bilder und Motive erwarten dürfte (z. B. Kyros als König über Asien), vgl. zu dieser Problematik Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 28f. und Schmitt, Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung 22ff.; aus diesen Gründen sind die bei Arrian, Strabon und Plutarch erwähnten Grabinschriften des Kyros mit Sicherheit nicht authentisch, vgl. ebd. 25.

207 Vgl. Boyce, The Religion of Cyrus the Great 26f.- Eine andere Forschungstradition, die Dareios als dynastisch nicht legitimierten, rein machtpolitisch gegen die Kyroslinie agierenden Usurpator versteht, interpretiert daher auch andere Maßnahmen dieses Königs (wie etwa die Neugründung von Persepolis) als einen bewußten Bruch mit der Kyros-Tradition. Doch zumindest für die Bautätigkeit Dareios' I. scheint diese Auffassung inzwischen widerlegt zu sein, s. dazu u. S. 173.

208 Die Konzeption der Felsgräber, wie sie unter Dareios I. Gestalt annahm, bestimmte auch die Sepulkralarchitektur der folgenden Generationen; für die Königsgräber vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 262f.; zum Problem des unvollendeten, wahrscheinlich nicht in die Zeit Dareios' III. fallenden Felsgrabes vgl. bes. Kleiss/Calmeyer, Das unvollendete achaemenidische Felsgrab bei Persepolis 86ff. und 96; zu Gräbern von Privatleuten vgl. Bauer, Symbolik des Parsismus 14 und ebd. 52 Abb. 28 sowie Kleiss, Beobachtungen in der Umgebung von Persepolis und Naqš-i Rustam 137f.

209 Der tatsächliche Verlauf der Ereignisse ist unklar und umstritten, s. u. S. 144ff.- Für den Argumentationsgang ist an dieser Stelle aber nicht die Historizität der Aussagen des Dareios entscheidend, sondern das Faktum, daß er sich offensichtlich gezielt in die Tradition seines Amtsvorgängers einzureihen bemüht.

210 DB I 61-64, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 118.

211 Wörtlich bedeutet 'patipadam akunavam': "machte ich auf dem Fuß/am (rechten) Ort (stehen)", vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 139 und Hinz, Neue Wege im Altpersischen 148. Bartholomae erklärt den Ausdruck als "in integrum restituere", vgl. AirWb. 831. Am besten gelingt es Asmussen in seiner dänischen Übersetzung, das persische Wortspiel nachzuvollziehen: "... bragte jeg på fode igen", vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 48.

ren) Platz. Wie früher,[212] so machte ich die Heiligtümer, die Gaumāta, der Magier, zerstörte."

Je mehr sich also die Vermutung erhärten läßt, daß die Achämeniden der Dareios-Linie Anhänger des Zoroastrismus waren, desto wahrscheinlicher wird auch die Ausweitung dieser Annahme in die Kyroszeit.[213]

Unklar muß bleiben, inwieweit zurvanitische Vorstellungen in die achämenidische Religion Eingang gefunden haben. Daß der Zurvanismus jedoch keinesfalls eine erst sehr späte Stufe der Entwicklung des Zoroastrismus repräsentiert, sondern zumindest bis in die achämenidische Zeit zurückreicht, bezeugt ein bei Damascius überliefertes Zitat des Eudemus Rhodius (letzte Hälfte des 4. Jh.'s v. Chr.), nach dem die Magier die dualistische Trennung von gutem und bösem Gott und von Licht und Finsternis auf ein von den einen 'Raum', von den anderen 'Zeit' genanntes intelligibles Ganzes zurückführen.[214] Da aber nicht zu entscheiden ist, ob der Zurvanismus im 5./4. Jh. v. Chr. bereits als eine eigenständige religiöse Einheit neben dem Zoroastrismus Bestand hatte[215] oder aber zurvanitisch zu nennendes Gedankengut in zoroastrischen Gemeinden tradiert und weiterentwickelt wurde und auf diese Weise zoroastrische Vorstellungen mitgeprägt, möglicherweise auch modifiziert hat,[216] kann ein zurvanitischer Einfluß auf die achämenidische Königsideologie zwar sicherlich nicht ausgeschlossen,[217] andererseits aber nur theo-

---

212 Die syntaktische Zuordnung des verkürzten Nebensatzes war lange umstritten, ist aber m. E. durch Rüdiger Schmitts sorgsame Analyse inzwischen hinreichend geklärt, vgl. Schmitt, Nugae Bagistanenses 146ff.- Ähnlich übersetzen Kent, Old Persian 120, Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 48 sowie Frye, The History of Ancient Iran 364 und Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 53; anders z. B. Sharp, The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors 36 und nach wie vor Borger/Hinz, Die Behistun-Inschrift Darius' des Großen 427.

213 Zu anderen, über das Kontinuitätsargument hinausgehenden Belegen für diese These vgl. vor allem Boyce, The Religion of Cyrus the Great 22 und 27ff.

214 "Μάγοι ... καὶ πᾶν τὸ ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν Τόπον, οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακόν, ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐνίους λέγειν.",
Zitat nach Clemen, Fontes historiae religionis persicae 95.- Zum Gedanken vgl. Widengren, Die Religionen Irans 149ff., Duchesne-Guillemin, La religion des Achéménides 70, Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran 130 und neuerdings vor allem Gnoli, A Note on the Magi and Eudemus of Rhodes 283ff.

215 Vgl. Shaked, Iranian Influence on Judaism 325.- Zu Eudemus Rhodius als einziger sicherer Quelle zum Zurvanismus vorsasanidischer Zeit vgl. bereits Zaehner, Zurvan 21.

216 Vgl. Gnoli, A Note on the Magi and Eudemus of Rhodes 287f.

217 Zu Argumenten, die für eine hohe Wahrscheinlichkeit einer solchen Einflußnahme sprechen, vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 239f.

retisch ins Kalkül gezogen werden, da weitergehende Aufschlüsse dem zur Verfügung stehenden Quellenmaterial nicht zu entnehmen sind.

Zwar nicht mit letzter Sicherheit, aber doch mit hoher Wahrscheinlichkeit kann daher angesichts des inschriftlichen und motivgeschichtlichen Befundes davon ausgegangen werden, daß zumindest die Achämeniden der Dareios-Linie Zoroastrier waren und für diesen Glauben auch in aller Öffentlichkeit eintraten. Dabei zeichnet sich nicht nur für das Gottesbild, sondern auch für die beobachtbare allmähliche kultische Entwicklung und Verfestigung der zoroastrischen Reinheitsvorschriften, die auch auf die Anlage der achämenidischen Baudenkmäler Einfluß ausgeübt zu haben scheinen, erneut die jungavestische Prägung dieses Glaubens ab. Nur auf diesem Hintergrund kann daher auch die Politik der Achämeniden und die Legitimation ihres Herrschaftsanspruchs verstanden und erklärt werden.

B. DIE BEDEUTUNG ALTORIENTALISCHER TRADITIONEN FÜR DIE GENESE DER ACHÄMENIDISCHEN KÖNIGSIDEOLOGIE

1. Elemente altorientalischer Legitimationsstrategien bei Kyros d. Gr.

"ξεινικὰ δὲ νόμαια Πέρσαι προσίενται ἀνδρῶν μάλιστα
- Die Perser sind es, die am meisten von allen fremde Bräuche bei sich dulden."[1]

Als hervorhebenswertes Merkmal achämenidischer Politik hat sich im Gedächtnis der Geschichte aufgrund der alttestamentlichen Berichte der Bücher Esra, Nehemia und besonders des Propheten Deuterojesaja, der Kyros sogar als 'Hirten' (Jes 44,28) und 'Gesalbten' Gottes (Jes 45,1) proklamiert, vor allem die tolerante Haltung gegenüber den Religionen der unterworfenen Völker erhalten. Daß die jüdische Tradition mit diesem Urteil keineswegs allein steht, zeigt die eingangs angeführte Herodot-Stelle.[2] Historische Dokumente beweisen, daß die persische Toleranzpolitik durchaus nicht auf wenige Einzelfälle beschränkt blieb. So waren nach den Verwaltungstäfelchen aus Persepolis Staatsausgaben auch für den Kult von fremden Göttern eine gängige Praxis;[3] ferner lassen sich eine Reihe von situationsbezogenen Edikten anführen, die die Belange einzelner Tempel regeln sollten: Am berühmtesten ist der Erlaß Esra 6,1-12, der Dareios den Befehl des Kyros zum

---

[1] Herodot, Historien 1,135; zu der etwas freien, aber prägnanten Übersetzung vgl. Feix (Hrsg.), Herodot. Historien I 131.

[2] Zum Kyrosbild in Herodot, Historien 1,93 und 3,89 und in Xenophon, Kyroupaideia 8,8,1 vgl. Sancisi-Weerdenburg, The Fifth Oriental Monarchy and Hellenocentrism 121 sowie Metzler, Stilistische Evidenz für die Benutzung persischer Quellen durch griechische Historiker 90f. und in Aischylos, Persai 1,769ff. vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 70 sowie allgemein zum Perserbild bei Aischylos und Herodot Momigliano, Hochkulturen im Hellenismus 153f.
Das Urteil griechischer Autoren über die Person des Kyros beruht hauptsächlich auf Übernahmen aus anderen Quellen - vor allem aus oralen, persischen wie altorientalischen Traditionen, vgl. Sancisi-Weerdenburg, The Fifth Oriental Monarchy and Hellenocentrism 121 sowie Briant, La Perse avant l'empire 74 und 76.- Insofern besagen diese Aussagen wenig mehr über die Richtigkeit des von Kyros Behaupteten als ihre Quellen, stellen aber immerhin ein Bestätigungsargument für das bereits in der Antike vorherrschende Bild vom persischen Reichsgründer dar.

[3] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 127; s. dazu o. S. 106ff.

Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels bekräftigen läßt; dann der Brief Dareios' I. an Gadatas, den Satrapen in Magnesia, der die völlige Freistellung eines Apollon-Heiligtums von Tribut- und Arbeitsleistungen zum Inhalt hat;[4] schließlich die sog. Trilingue vom Letoon, derzufolge Artaxerxes III.[5] die Einrichtung eines lokalen Kultes für zwei offensichtlich karische Gottheiten bestätigt.[6]

Die tolerante Religionspolitik des Kyros bildet für die politische Praxis der altorientalischen Staaten weder einen Einzelfall noch eine prinzipielle Neuerung. Es war zwar eine durchaus übliche und besonders für Assyrien belegte Kriegspraxis, die Götterbilder der eroberten Länder ins eigene Land zu entführen,[7] aber im Gegensatz zu annektierten Ländern blieben Vasallenstaaten von derartigen religiösen Repressalien verschont.[8] Der assyrische König Sargon II. beansprucht sogar für sich, nach der blutigen Niederschlagung einer Revolte in Kharkar den dortigen Tempel wiedererrichtet und die Götterstatuen an ihren alten Platz gebracht zu haben.[9]

Daß das Markenzeichen einer toleranten Religionspolitik so signifikant mit der Herrschaft der Achämeniden und insbesondere mit der des Reichsgründers Kyros verbunden wurde, hängt maßgeblich mit der Repatriierung der in Babylon exilierten Juden durch Kyros und mit der darauf zurückzuführenden Hochschätzung der Person des Kyros in alttestamentlichen Texten zusammen. Über die Diskussion der Bewertung dieser Ereignisse ist inzwischen allerdings in der Forschung ein sehr breites und kontroverses Meinungsspektrum in der Frage nach dem das politische Handeln des Kyros motivierenden Herrschaftsverständnis entstanden:

1) Der vielleicht traditionsreichste dieser Ansätze vertritt die These von der Sonderstellung der Juden, die allein im Gegensatz zu den nach Babylon verschleppten anderen Völkern von Kyros wieder in ihre Heimat zurückgeschickt worden seien, und macht als Motivation für diese Ausnahme geltend,

---

4 Zu Text und Inhalt des Briefes vgl. Lochner-Hüttenbach, Brief des Königs Darius an den Satrapen Gadatas 91ff., Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 136ff. und Dandamaev, La politique religieuse des Achéménides 195; zu diesen und weiteren Beispielen für persische Toleranzpolitik gegenüber griechischen Tempeln vgl. Walser, Hellas und Iran 51 sowie zum Problem der Bewertung der vorliegenden Dokumente Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 53.

5 Unwahrscheinlicher Arses; die Inschrift wäre dann statt ins Jahr 358 auf 337 v. Chr. zu datieren, vgl. Frei, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich 12.

6 Vgl. ebd. 12f.

7 Vgl. Nyberg, Die Religion des alten Iran 334 und Wolski, La constitution de l'empire d'Iran et son rôle dans l'histoire de l'Antiquité 76.

8 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 26f.

9 Vgl. ebd. 27.

der Himmelsgott der Juden sei offensichtlich "derselbe allmächtige und alleinige Schöpfer von Himmel und Erde, den Kyros in der neuen Glaubenslehre des altiranischen Propheten Zarathustra kennengelernt hatte"[10].

Doch ist die Annahme einer monotheistischen Religionsform zumindest für achämenidische Verhältnisse aus bereits dargelegten Gründen äußerst fragwürdig,[11] so daß das Argument einer sympathieweckenden Analogie im Gottesbild als Begründung für die Sonderstellung jüdischer Exulanten in Babylon nicht hinreichend ist.

2) Eine andere Gruppe von Forschern präferiert entgegen der Annahme einer Sonderbehandlung der Juden durch Kyros die These einer allgemeinen Toleranzpolitik gegenüber den Kulten der unterworfenen Völker und geht somit davon aus, daß Kyros alle Exilvölker und nicht etwa nur die Juden nach der Einnahme Babylons repatriiert habe.[12] Dem Einwand dagegen, daß es keinerlei historische Belege für die Rücksiedlung anderer Völker als eben der Juden gebe,[13] wird mit dem Hinweis auf einen Passus des babylonischen Kyros-Zylinders (Z. 30-32) begegnet, der von der Kultrestauration und Repatriierung exilierter Völkerschaften handelt:

> "Von *Ninive*, Assur und Susa, Akkad, Eschnunnak, Zamban, Meturnu und Der bis zum Gebiet von Gutium, die Städte jenseits des Tigris, deren Wohnsitz *von alters her* verfallen war - die dort wohnenden Götter brachte ich an ihren Ort zurück und ließ sie eine ewige Wohnung beziehen. Alle ihre Leute versammelte ich und brachte sie zurück zu ihren Wohnorten."[14]

Auch diese Argumentation steht aber insofern auf schwachen Füßen, als sie der offensichtlich einseitig national-babylonischen Perspektive und Ausrichtung des Dokuments[15] nicht genügend Rechnung trägt. So bezieht sich die Mehrheit der in der fraglichen Textpassage aufgezählten Wohngebiete auf Orte innerhalb des babylonischen Reichsgebietes oder in unmittelbarer

---

[10] Hinz, Reichsgründer Kyros 62, ähnlich Hinz, Zarathustra 153; zum Gedanken vgl. auch Altheim, Das alte Iran 143.

[11] S. o. S. 104.

[12] Vgl. Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 287f. und Dandamaev, Babylonia in the Persian Age 327; zurückhaltender urteilt Frye, Die Perser 143.

[13] Vgl. Hinz, Zarathustra 153.

[14] Kyros-Zylinder Z. 30-32, Zitat nach Borger, Historische Texte in akkadischer Sprache 409f., vgl. auch TGI 84 (Borger); transliterierter und übersetzter Text bei Eilers, Der Keilschrifttext des Kyros-Zylinders 162 und 165; zur neuesten und um ein Zusatzstück aus der Yale-Collection ergänzten Edition vgl. Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 194ff., der in Frage stehende Textpassus 198f.

[15] Vgl. ebd. 218.

Nähe dazu.[16] Ein Hinweis auf - aus babylonischer Sicht - repatriierte Fremdvölker ist dem Bericht also nicht zu entnehmen.[17]

3) Amélie Kuhrt hat stattdessen auf die literarische Nähe des Kyros-Zylinders zu Bauinschriften mesopotamischer Könige hingewiesen[18] und dafür votiert, das Dokument vorrangig nicht als einen historischen Bericht, sondern als eine Propagandaschrift des persischen Eroberers anzusehen, die gezielt Topoi der Legitimationsstrategien babylonischer Inschriften übernommen habe, um die Rechtmäßigkeit der eigenen Herrschaft zu erweisen.[19]

Die Übernahme literarischer Topoi und Formeln ist jedoch kein ausreichender Grund, um den fiktiven Charakter eines Textes erschließen zu können.[20] Auch Amélie Kuhrt behauptet explizite nur die *Möglichkeit* einer solchen Ahistorizität des Berichteten, suggeriert jedoch unterschwellig eine größere Wahrscheinlichkeit für diese Möglichkeit:

> "But such a restoration does not appear to have been carried out; the emphasis in the relevant passages of the cylinder is not on any actual restoration of cults but on the re-establishment of a *normal*, i. e. *correct*, state of affairs - a literary device used to underline the piety of Cyrus as opposed to the blasphemy of Nabonidus."[21]

Daß allerdings das Auftauchen aus der Tradition übernommener Motive und Formulare bereits genügend Anlaß bieten solle, das in den Texten Berichtete grundsätzlich der Fiktion zu verdächtigen, ist nicht unbedingt einsichtig, da auch Herrscher, deren Bautätigkeiten historisch nachgewiesen sind, sich derselben Begrifflichkeit bedient haben.[22]

4) Es ist demnach sehr gut vorstellbar, daß Kyros einerseits - nicht zuletzt auch aus politischen Erwägungen - der Politik einer allgemeinen religiösen Toleranz folgte[23] und gleichzeitig auf propagandistisch wirksame Mittel

---

16 Vor allem Niniveh, Akkad, Ešnunna Mēturnu und Dēr, vgl. Kuhrt, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy 87f., bes. 88: "With the re-establishment of these cults in their homecities the passage connects the returning of Babylonian deities to their own cities from Babylon ..."

17 Vgl. Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 219.

18 Vgl. Kuhrt, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy 91ff. und Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 202ff.

19 Vgl. Kuhrt, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy 88f. und 92f.

20 Zur Auseinandersetzung mit einem ähnlich gelagerten Argument s. bereits o. S. 112 Anm. 106.

21 Kuhrt, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy 93.

22 Vgl. ebd. 91.

23 Vgl. auch Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 219: "Wie gerade die Kyros-Inschrift zeigt, ist ei-

zur Darstellung der Legitimität seiner Herrschaft in den eroberten Gebieten zurückgriff. Die Repatriierung der Juden und der Wiederaufbau Jerusalems könnten sich organisch in das Konzept einer solchen Politik eingefügt haben; die Garantie eines geregelten Tempelkultes paßt genauso ins Bild persischer Religionspolitik wie die Gewinnung eines kooperationswilligen Vasallenstaates in das politische Kalkül, die militärisch brisante Grenze zu Ägypten durch einen Pufferstaat zu sichern.[24]

Da es aus der Zeit des Kyros keine altpersischen Inschriften gibt,[25] kann für die Analyse des Herrschaftsverständnisses des Begründers des achämenidischen Reiches nur auf zwar zeitgenössisches, aber außeriranisches Quellenmaterial zurückgegriffen werden. Für die Untersuchung der Herrscherlegitimation ist dabei neben dem Urteil des jüdischen Propheten Deuterojesaja[26] über Kyros vor allem der Text des Kyros-Zylinders aus Babylon von Wert, der als einziges, von Kyros doch zumindest autorisiertes Dokument unmittelbare Rückschlüsse auf sein Selbstverständnis als Herrscher zuläßt. Außer dem Namen des Kyros fällt an dieser Inschrift, die vermutlich von der Marduk-Priesterschaft Babylons auch mit dem Hintersinn einer polemischen Schmähschrift gegen Nabonid entworfen wurde,[27] formal nichts auf, das aus dem Rahmen mesopotamischer Formelsprache herausfiele.[28] Kyros wird da-

---

ne stark nationalistisch wirkende Tönung entsprechender schriftlicher Verlautbarung keinesfalls ein sicheres Argument gegen die Echtheit solcher Zeugnisse."

[24] Palästina hat also möglicherweise aus politischen Gründen eine Sonderstellung erhalten, vgl. Kuhrt, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy 94 sowie Boyce, A History of Zoroastrianism II 65, bes. ebd. Anm. 74.

[25] Zu den sog. Kyros-, Ariaramnes- und Arsames-Inschriften und dem Problem ihrer Datierung s. u. 165ff.

[26] Zu Deuterojesaja als einem Zeitgenossen des Kyros vgl. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament 241f.

[27] Vgl. Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 217.

[28] Vgl. Kuhrt, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy 92.
Kaum zu halten ist allerdings die Behauptung, Kyros sei angesichts der typisch babylonischen Titulaturen des Kyros-Zylinders möglicherweise gar kein Perser gewesen, so Tolman, Palace Ruins and Cyrus Relief Pasargadae 176. Zwar ist die Etymologie des Namens 'Kuru-' (akk. '^{m}ku-ra-áš') trotz einer Vielzahl von Untersuchungen immer noch unklar, vgl. Kent, Old Persian 180, Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 130, Werba, Zu einigen offenen Fragen der achämenidischen Onomastik 16f. sowie Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 26f. mit weiteren Literaturangaben. Aber nirgendwo im gesamten Quellenmaterial wird irgendein Zweifel an der persischen Herkunft des Kyros laut. Im Kyros-Zylinder (Z. 12) wird er sogar ausdrücklich als "König von Anšan", i. e. eine alte Bezeichnung für ap. 'Pärsa-', vorgestellt, vgl. Eilers, Der Keilschrifttext des Kyros-Zylinders 159 und Hansman, An Achaemenian Stronghold 290.

mit intentional in die Traditionskette der legitimen babylonischen Könige eingereiht und als rechtmäßiger Herrscher ausgewiesen. Signifikant für diese Konzeption ist vor allem auch die vollständige und unmodifizierte Übernahme der Legitimationsstrategien assyrischer Könige. Damit passen die in der Inschrift angeführten Legitimationsargumente genau in den Rahmen des für den Alten Orient als grundlegend erwiesenen Dreierschemas:[29]

a) Wie auch seine assyrischen Vorgänger, auf die er sich beruft, beansprucht Kyros im Text des babylonischen Zylinders weder Göttlichkeit noch göttliche Abstammung. Vielmehr beruft er sich auf göttliche Erwählung und Herrschaftsinvestitur durch Marduk, den Stadtgott von Babylon:

> "... er [Marduk, G.A.] faßte ihn mit seiner Hand:[30] Kyros, den König von Anschan, berief er, zur Herrschaft über das gesamte All sprach er seinen Namen aus."[31]

b) Bemerkenswert ist ferner, daß Kyros sich einerseits unmißverständlich in die Tradition der ihm voraufgehenden, legitimen Könige Babylons stellt,[32] sich aber andererseits im Selbstvorstellungsformular nicht auch genealogisch auf diese Könige zurückzuführen sucht, sondern am Stammbaum seiner persischen Ahnen festhält. Der Hintergrund für diese Vorgehensweise ist vermutlich in einer - diesmal subtilen[33] - Abgrenzung von dem Usurpator Nabonid zu sehen. Dies bestätigt ein der genealogischen Aufzählung beigefügtes altes babylonisches Königsepitheton, "das die legitime Abkunft des Herrschers aus königlichem Geschlecht betont"[34]:

---

29 S. o. S. 90.- Zu einer ganz ähnlichen Auflistung gelangt auch Amélie Kuhrt, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy 88f.: "The main elements used to demonstrate all these facets are the facts that (a) Cyrus was chosen by Babylons god, (b) that he carried out all the cultically correct activities of a Babylonian ruler, and (c) that he was part of a long tradition of rulers of Babylonia including such kings as Assurbanipal of Assyria." Allgemein zum Gedanken der Übernahme mesopotamischer Legitimationstraditionen durch Kyros vgl. auch Fauth, Diener der Götter - Liebling der Götter 240.

30 Zum Ritual des Bei-der-Hand-Nehmens s. o. S. 49 Anm. 148.

31 Kyros-Zylinder Z. 12, Zitat nach Borger, Historische Texte in akkadischer Sprache 408; vgl. Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 197.

32 Vgl. Z. 43, eine nur sehr schwer entzifferbare Stelle des Zusatzfragmentes BIN II Nr. 32: "... Eine I]nschrift Assurbanipals, eines mi[r] voraufgehenden Königs, [die ich darinnen sa]h ...", Zitat nach Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 203; vgl. auch Borger, Historische Texte in akkadischer Sprache 410.

33 Zu einer wenig subtilen Polemik gegen Nabonid vgl. z. B. die Zeilen 5-11 des Kyros-Zylinders.

34 Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 216f.

"Ich, Kyros, der König des Weltreichs, der große König, der mächtige König, der König von Babel, der König von Sumer und Akkad, der König der vier Weltsektoren, Sohn des Kambyses, des großen Königs, des Königs von Anschan, Enkel des Kyros, des großen Königs, des Königs von Anschan, Nachkomme des Teispes, des großen Königs, des Königs von Anschan, ewiger Same des Königtums,[35] ..."[36]

Vergleicht man dieses Selbstvorstellungsformular mit denen der altpersischen Achämenideninschriften, so fällt auf, daß in dem Titel 'šarru rabû' - "großer König"[37] bereits ap. 'xšāyaθiya vazraka' vorgezeichnet ist,[38] sich aber keine Entsprechung für ap. 'xšāyaθiya xšāyaθiyānām' findet.[39] Dies ist insofern bedeutsam, als der Titel 'šar šarrāni' ("König der Könige") schon seit der Assyrerzeit geläufig ist[40] und auch aus den Inschriften der Achämenidenkönige der Dareios-Linie nicht wegzudenken ist. Die Terminologie des Kyros-Zylinders spiegelt also eine Tradition, die mit der der altpersischen Inschriften offensichtlich nicht gänzlich deckungsgleich gewesen zu sein scheint.

Der Text des Kyros-Zylinders läßt keinerlei Raum für eine Rückführung des Herrschaftsanspruchs auf eine Königswahl und enthält zumindest keine klaren Hinweise auf eine synarchische Regierungsform. Zwar wird Kambyses an zwei Stellen[41] als der leibliche Sohn des Kyros ausdrücklich erwähnt, ob aber im zweiten Fall (Z. 35) eine Anspielung auf die Beteiligung des Thronfolgers an der Staatsführung vorliegt, kann einer Textlücke wegen nicht sicher entschieden werden.[42]

c) Auch das politische Handeln des Kyros ist in den Legitimationsausweis miteinbezogen. Seine Qualifikation zur Herrschaft wird in unmittelba-

---

[35] Zu dem Epitheton 'zēru darû ša šarrūti' vgl. ebd. 213.

[36] Kyros-Zylinder Z. 20-22, Zitat nach Borger, Historische Texte in akkadischer Sprache 408f.

[37] Kyros-Zylinder Z. 20, vgl. Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 196.

[38] Vgl. Harmatta, Les modèles littéraires de l'édit Babylonien de Cyrus 33.

[39] Vgl. ebd. sowie Eilers, Der Keilschrifttext des Kyros-Zylinders 156.

[40] Vgl. Eilers, Der Keilschrifttext des Kyros-Zylinders 156 und Schaeder, Das persische Weltreich 6.

[41] Kyros-Zylinder Z. 27 und Z. 35.

[42] Vgl. Z. 35f. in dem mit einer Vielzahl von Fragezeichen versehenen Rekonstruktionsversuch von Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 201: "... Dem Kyros, dem König, der Dich fürchtet, und Kambyses, seinem Sohn [... (ihnen vertraue!)? ...]! Sie seien ... [(Herr der Dunkelköpfigen bis in die Tage ...)?? (solange)??] ein Königtum [verordne(t)??] ..." (Der von Berger aufgrund der Rekonstruktion aus mehreren Fragmenten in einem doppelreihigen System dargestellte Text wird hier graphisch vereinfacht wiedergegeben.)

rem Zusammenhang mit seiner Erwählung gesehen und als deren Voraussetzung ausgegeben:

> "Alle Länder insgesamt musterte er [Marduk, G.A.], er prüfte (sie), er suchte einen gerechten Herrscher nach seinem Herzen, ...
> Marduk, der große Herr, der seine Leute pflegt, blickte freudig auf seine [Kyros', G.A.] guten Taten und sein gerechtes Herz."[43]

In gleicher Weise wird auch der Bericht von den Taten des Kyros konzeptionell in das Erwählungsgeschehen eingebunden. Als "gerechter Herrscher" sorgt der persische Eroberer nach Aussage der Inschrift für das Wohlergehen[44] der Menschen "von Sumer und Akkad, die gleich Leichen geworden waren"[45]. Ausdrücklich wird diese Handlungsweise des Kyros als der Wille der ihn erwählenden und legitimierenden Gottheit gekennzeichnet.[46]

So wird als das Ziel der Politik des Kyros hervorgehoben, sie restituiere eine (mythisch-)geschichtliche Situation, die als die Friedensordnung zu verstehen sei, die durch das Fehlverhalten Nabonids verlorengegangen sei. Kulminationspunkt und Signum dieser Wiederherstellung der universalen Ordnung ist nach dem Verständnis der Autoren des Kyros-Zylinders der Freude schaffende und Leben erst ermöglichende Friede (Ruhe),[47] den die Machtübernahme durch Kyros bedeutet:

> "Die Einwohner von Babel insgesamt, das ganze Land Sumer und Akkad, Fürsten und Statthalter knieten vor ihm nieder, küßten seine Füße, freuten sich über seine Königsherrschaft, es leuchtete ihr Antlitz. »Der Herr, der durch seine Hilfe *die Toten* lebendig gemacht hat, der in Not und Unheil *allen* wohlgetan hat« - so huldigten sie ihm freudig, sie verehrten seinen Namen ...
> Die Stadt Babel und alle ihre Kultstätten *hütete* ich in Wohlergehen. Die Einwohner von Babel, [welche] wider den Willen [der Götter] ein ihnen nicht ziemendes Joch [...], ließ ich in ihrer Erschöpfung zur Ruhe kommen, ihre *Fron* ließ ich lösen ...
> Die Länder insgesamt ließ ich einen Wohnsitz der Ruhe beziehen."[48]

---

[43] Kyros-Zylinder Z. 11f. und Z. 14, Zitat nach Borger, Historische Texte in akkadischer Sprache 408.

[44] Kyros-Zylinder Z. 25.

[45] Kyros-Zylinder Z. 11, Zitat nach Borger, Historische Texte in akkadischer Sprache 408, vgl. auch Berger, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch 197.

[46] Vgl. Kyros-Zylinder Z. 13-15.

[47] Zum Gedanken vgl. Frye, Die Perser 149 sowie Cameron, Cyrus the "Father", and Babylonia 48.

[48] Kyros-Zylinder Z. 18f., Z. 25f. und Z. 36, Zitate nach Borger, Historische Texte in akkadischer Sprache 408ff.

Wie sehr Legitimationsstrategien grundsätzlich in den jeweiligen Traditionshorizont eingebunden sind, verdeutlicht auch die Beurteilung der Person des Kyros durch den Propheten Deuterojesaja, der ganz im Sinne der für Israel als bestimmend herausgearbeiteten Legitimationsargumente[49] zwar die göttliche Erwählung des Königs hervorhebt, von einer dynastischen Herleitung der Herrschaft sowie von einer Berufung auf die besondere Befähigung des Herrschers oder einen Ausweis seiner Taten aber vollständig absieht. Dabei fällt auf, daß als Ausdruck für die Erwählung des Königs genau dieselbe Metapher verwendet wird, die sich auch im Text des Kyroszylinders findet: Der Gott (Jahwe) ergreift zum Zeichen der Machtbelehnung die rechte Hand des erwählten Königs.[50] Bezeichnend ist in diesem Fall die Titulatur des Kyros:

"... כֹּה־אָמַר יְהוָה לִמְשִׁיחוֹ לְכוֹרֶשׁ[51]
- So sprach Jahwe zu seinem *Gesalbten*, zu Kyros ..."

Demnach sieht der Prophet Deuterojesaja in Kyros weit mehr als nur ein Werkzeug Jahwes, das dazu dienen soll, das Heil für das Volk Israel herbeizuführen.[52] Nicht nur nach einem (aus jüdischer Sicht) heidnischen Ritus, dem 'Bei-der-Hand-Nehmen' durch Jahwe, ist Kyros als König ausgewiesen, sondern er steht darüber hinaus durch die Salbung in der Reihe der legitimen Könige über Israel.[53]

Die Korrektur eines Mißverständnisses bietet Aufschluß über konzeptionelle Diskrepanzen zwischen dem Erwählungsbegriff bei Deuterojesaja und im Kyros-Zylinder:

> "Während Deuterojesaja nach der persönlichen Gerechtigkeit des Kyros überhaupt nicht fragt (sie vielmehr stillschweigend voraussetzt), da ihm nur die Stellung des Kyros im Heilsplan JAHWEHs wichtig ist, lässt Kyros seine gerechten Taten sorgfältig registrieren, eben weil es über sie hinaus kein Ziel der Geschichte gibt."[54]

---

[49] S. o. S. 45ff. und 53ff.

[50] Vgl. Jes 45,1; zum Gedanken vgl. Netzer, Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings 40.

[51] Jes 45,1, hebräischer Text nach BHS 745.

[52] Vgl. Jes 41,1-4.25; diese These vertritt z. B. Forderer, Religiöse Geschichtsschreibung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 18f. und 40; die Möglichkeit einer Königsdesignation in Jes 45,1ff. wird von ihm dem Konzept der Berufung des Kyros als Werkzeug Jahwes für die Heilsgeschichte Israels subsumiert, vgl. ebd. 21f.

[53] Vgl. Netzer, Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings 41 und Ackroyd, The Biblical Portrayal of Achaemenid Rulers 3.

[54] Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 45.

Der Tatenausweis des Kyros in der babylonischen Inschrift läßt sich jedoch nicht sinnvoll auf ein Register machtpolitischer Erfolgsmeldungen reduzieren. Eine solche Sichtweise verkennt die intentionale Einbindung des Tatenausweises in den Horizont einer religiösen Herrscherlegitimation. Die Auflistung der gerechten Taten des Kyros impliziert eben nicht den konzeptionellen Verzicht auf eine geschichtliche Heilsperspektive. Vielmehr wird gerade die Herrschaft des Kyros als die Erfüllung eines solchen Heilsziels verstanden: Kyros ist es, der die alte gottgewollte Ordnung wiederherstellt und so die Voraussetzungen für das "Wohlergehen" und die "Ruhe" seiner Untertanen schafft.[55]

Die Proklamation des Herrschaftsanspruchs des Kyros erweist sich damit als vollständig in den Rahmen altorientalischer Legitimationsstrategien eingepaßt. Da der Text des Kyroszylinders zwar nicht den persischen Reichsgründer selbst zum Autor gehabt haben dürfte, aber doch zumindest den Selbstanspruch seines Herrschaftsverständnisses für eines der Kerngebiete des neueroberten Reichs beinhaltet, legt sich die Frage nahe, inwieweit sich eine derartige Assimilation an die Traditionen der Umwelt auch für Textzeugnisse der anderen Achämenidenkönige als prägend erweist. Die Beantwortung dieser Frage setzt die Kenntnis der Entstehungsgeschichte der altpersischen Königsideologie sowie der ihr inhärenten forschungsgeschichtlichen Problematik voraus.

2. Die Entstehung der altpersischen Königsideologie

Die Ereignisse, die zur Machtergreifung und zum Königtum Dareios' I. führten, gehören mit zu den turbulentesten Geschehnissen der achämenidischen Geschichte. Aufgrund der nicht gerade üppigen Quellenlage und der teilweise sogar stark voneinander abweichenden Dokumente entwickelte sich in der modernen Forschung ein breites Meinungsspektrum, dessen wichtigste Exponenten zwei einander widersprechende Theorien bilden, nach denen Dareios entweder - entsprechend seiner eigenen Darstellung - ein legitimer Achämenidenherrscher ist, der sich gegen einen politischen Usurpator durchsetzt,

[55] Zum Anspruch, den gestörten Heilszustand der alten Ordnung wiederhergestellt zu haben, als einer Rahmenbedingung früher Endzeiterwartungen (Restitution des paradiesischen Urzustands) vgl. Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden 444f. sowie fast gleichlautend Metzler, Reichsbildung und Geschichtsbild bei den Achämeniden 287.

oder aber selber ein solcher Usurpator ist, der den rechtmäßigen Herrscher stürzt. Beiden Sichtweisen aber ist gemeinsam, daß sie von der besonderen Krisensituation ausgehen, die in der Machtergreifung des Dareios kulminierte und erst nach langen Kämpfen beigelegt werden konnte. Angesichts einer derart durch innere wie äußere Anfeindungen in die Schußlinie der Kritik geratenen Herrschaft sind die außerordentlichen Bemühungen des Dareios, die Rechtmäßigkeit seines Anspruchs zu legitimieren, nicht weiter verwunderlich.

a. Der Ruf des Kambyses

Der Anfangspunkt zur Ausbildung dieser Krise fällt noch in die Regierungszeit des Kambyses; nach DB I 28ff. ließ Kambyses seinen Bruder Bardiya ermorden und ermöglichte so überhaupt erst die Usurpation des Gaumāta. Bei Kambyses aber beginnen auch die Diskrepanzen im Urteil der Forscher. Einige Mißverständnisse lassen sich jedoch erkennen und ausräumen.

So haben Herodots Schilderungen des Verhaltens des Kambyses auf seinem Feldzug nach Ägypten das Bild dieses Königs maßgeblich geprägt. Ähnlich wie Herodot gegen Xerxes als einen hybriden orientalischen Despoten polemisiert,[56] zeichnet er auch Kambyses als einen willkürlich und grausam handelnden Geistesgestörten.[57] Daß Kambyses aber einen den Ägyptern heiligen Apis-Stier getötet haben soll,[58] wird von historischen Zeugnissen, insbesondere von datierten Inschriften auf den Sarkophagen der Apis-Stiere, widerlegt;[59] denn der einzige Apis-Stier, der während der Regierungszeit des

[56] S. o. S. 118.

[57] Vgl. Herodot, Historien 3,25-38. Herodot nennt Kambyses ausdrücklich einen "Irren" (ὑπομαργότερος, ebd. 3,29) und vermerkt, Kambyses sei unmittelbar nach der frevelhaften Verwundung des Apis-Stiers dem Wahnsinn verfallen, sei allerdings auch vorher schon nicht mehr recht bei Sinnen gewesen, vgl. ebd. 30: "Καμβύσης δέ, ὡς λέγουσι Αἰγύπτιοι, αὐτίκα διὰ τοῦτο τὸ ἀδίκημα ἐμάνη, ἐὼν οὐδὲ πρότερον φρενήρης."- Zum Gedanken vgl. auch Lloyd, Herodotus on Cambyses 56, Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 39 sowie Widengren, Die Religionen Irans 137, der sich dem Urteil Herodots anschließt.

[58] Herodot, Historien 3,27-29.- Die Entstehung der Ansicht, daß Kambyses für den Tod des Apis-Stieres verantwortlich sei, könnte durch den Umstand begünstigt worden sein, daß der Stier kurz nach der persischen Invasion starb und erst sehr viel später feierlich beigesetzt wurde, vgl. Tuplin, Darius' Suez Canal and Persian Imperialism 260.

[59] Vgl. Bresciani, The Persian Occupation of Egypt 504f.

Kambyses starb, wurde nach den Aussagen ägyptischer Quellen mit großem Pomp und auch unter Anwesenheit von Kambyses selbst beigesetzt.[60] Überhaupt werfen hauptamtliche ägyptische Quellen ein sehr viel positiveres Licht auf die Gestalt des Kambyses,[61] während Herodot, der die Landessprache nicht beherrschte, nachweislich kaum Kontakt zu höhergestellten Priestern hatte, sondern seine Auskünfte zu einem großen Teil Fremdenführern und Dolmetschern verdankte.[62]

Allerdings scheint Kambyses' restriktive Beschneidung der Tempeleinkünfte und -zuwendungen[63] eine massive Propaganda der betroffenen Tempelpriesterschaften gegen ihn hervorgerufen zu haben,[64] so daß davon auszugehen ist, daß die Geschichte von der Tempelschändung des Kambyses durch sie überhaupt erst ins Leben gerufen oder doch zumindest verbreitet worden ist,[65] wie umgekehrt Dareios I. für seine großzügige Unterstützung von Priesterschaft und Tempelwesen zum letzten großen Gesetzgeber Ägyptens stilisiert wurde.[66] Es spricht daher vieles dafür, auch in Kambyses einen Gesetz und Ordnung respektierenden Herrscher zu sehen.[67]

---

[60] Vgl. Atkinson, The Legitimacy of Cambyses and Darius as Kings of Egypt 170f., Frye, Die Perser 153, Krauss, Kambyses 303, Lloyd, Herodotus Book II (Commentary 99-182) 235, Lloyd, Herodotus on Cambyses 64 sowie Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 80f.

[61] Vgl. Bresciani, Egypt, Persian Satrapy 359, Boyce, A History of Zoroastrianism II 72f., Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 232 Anm. 1051 sowie Visser, Ägypten von Kyros bis Oktavian 1f.

[62] Vgl. ebd. 2 Anm. 1.

[63] Vgl. Bresciani, Egypt, Persian Satrapy 359f., Dandamaev, Cambyses 729, Dandamaev, Politische und wirtschaftliche Geschichte 53f., Krauss, Kambyses 303 sowie Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 81f.

[64] Vgl. Lloyd, Herodotus on Cambyses 65, Lloyd, Herodotus Book II (Introduction) 109 sowie Frye, Die Perser 153.
Propagandaaktionen der ägyptischen Tempelpriesterschaft gegen Könige, die die Tempeleinkünfte zu beschneiden bzw. Tempelbesitz sich anzueignen versuchten, konnten durchaus den Sturz eines Herrschers zur Folge haben; so z. B. im Fall des Tachos, eines Onkels des späteren Nektanebos II., vgl. Ray, Egypt: Dependence and Independence (425-343 B.C.) 86.

[65] Vgl. Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 288 und König, Der falsche Bardiya 215 sowie neuerdings Tuplin, Darius' Suez Canal and Persian Imperialism 260f.

[66] Vgl. Bresciani, Egypt, Persian Satrapy 360f., Bresciani, The Persian Occupation of Egypt 507ff., Schaeder, Das persische Weltreich 25 und Tuplin, Darius' Suez Canal and Persian Imperialism 267ff.

[67] Möglicherwese hat sich Kambyses auch als zoroastrischer Herrscher verstanden; immerhin hat er u. a. den avestischen Brauch der 'xᵛaētvadaθa' (Geschwisterheirat) wieder aufleben lassen, vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 75 und Zoroastrians 53f.- Zu einer gegensätzlichen, sich an der Darstellung Herodots orientierenden Beurteilung der Person des Kambyses vgl. vor allem Lloyd, Herodotus on Cambyses 65: "1. Cambyses was by nature, as Herodotus suggests, a harsh and arrogant ruler; it is even conceivable that dynastic problems placed him under particular pressure at the end of his reign and aggravated these traits; 2. In

Die scheinbar unklare[68] Ausdrucksweise des Dareios hat vielfach Anlaß zu Spekulationen über einen Selbstmord des Kambyses geboten:[69]

"pasāva Kabŭjiya uvamaršiyuš amariyatā[70]
- darauf starb Kambyses selbststerbend/seinen eigenen Tod (habend)[71]."

Eine sorgfältige Analyse des sprachlichen Umfeldes dieses Ausdrucks hat allerdings klargestellt, daß mit der Formel 'uvamaršiyuš amariyatā' keinesfalls ein Selbstmord des Kambyses gemeint sein kann, es sich vielmehr allgemein um eine Bezeichnung des natürlichen im Gegensatz zum gewaltsamen Tod handelt.[72] Das stimmt auch gut mit der Beobachtung überein, daß sich in den Quellen keinerlei Tendenz dazu abzeichnet, Kambyses "als einen Mann zu kennzeichnen, der schließlich aus Verzweiflung sich selbst tötet"[73].

---

administration he was scrupulous and meticulous, but not always circumspect, and succeeded in falling foul of the Egyptian temples ..."

[68] Dareios bediene sich "absichtlich einer undeutlichen mehrdeutigen Ausdrucksweise", so König, Relief und Inschrift des Koenigs Dareios I am Felsen von Bagistan 66.

[69] Vgl. ebd. 66f., Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 146ff., Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 47, Kent, Old Persian 177, Olmstead, History of the Persian Empire 92, Schmidt, Persepolis I 25, Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften im Grundtexte mit Übersetzung, Grammatik und Glossar 7, Weissbach/Bang, Die altpersischen Keilinschriften in Umschrift und Übersetzung 15, Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden 17, dazu Anm. d: "ob K. vorsätzlich Selbstmord beging, oder ob er an einer Verletzung, die er sich unabsichtlich beigebracht hatte, starb, läßt sich aus den Ausdrücken der Inschrift nicht erkennen."

[70] DB I 43, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 117; zur Berechtigung der Lesart 'uvamaršiyuš' gegenüber dem graphisch vorliegenden 'uvāmaršiyuš' vgl. Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 51.

[71] Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 144 und Herrmann, Zu altpersisch *uv'mršiyuš 'mriyt'* 98.

[72] Vgl. Asmussen, Iranica 11f., Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 144ff. und Asmussen, Ein iranisches Wort, ein iranischer Spruch und eine iranische Märchenformel als Grundlage historischer Folgerungen 7ff., ferner Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 14 und 149, Herrmann, Zu altpersisch *uv'mršiyuš 'mriyt'* 98f., Schaeder, Über einige altpersische Inschriften 10 Anm. 1 sowie Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 51 und Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 59f.; vgl. auch die ergänzenden Angaben in Wüst, Altpersische Studien 43ff.- Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Beobachtung von Jean Kellens, daß das altpersische Wort für "sterben" (mar-) nicht zu den Begriffen zählt, die eindeutig, i. e. ausnahmslos an allen Belegstellen, als Termini für die Bezeichnung der daēvischen Sphäre dienen, vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 114 sowie zu einer Diskussion der altpersischen Belegstellen Shahbazi, Iranian Notes II 165. Der Tod des Kambyses ist also auch nicht implizite durch die Verwendung daēvischen Vokabulars als negativ gekennzeichnet und bewertet worden.

[73] König, Der falsche Bardiya 316.

b. Die düsteren Umstände der Machtergreifung

Als "einer der größten Skandale in der Geschichte des Altertums"[74] ist die Machtergreifung des Dareios in der Forschung ausgiebig debattiert worden. Am schwierigsten ist dabei das Problem zu klären, ob Dareios die Geschichte vom falschen Bardiya nur erfunden hat oder ob die Darstellung von DB I 28-60 den historischen Tatsachen entspricht. Ansatzpunkt für eines der wichtigsten Argumente in diesem Zusammenhang ist die Aussage des Dareios, er habe "hamahyāyā θarda - in ein und demselben Jahr"[75] die Ordnung im Reich wiederhergestellt, indem er die Aufrührer besiegt und bestraft habe. Offensichtlich sprengen aber die Zeitangaben, die Dareios selber macht, unter allen Umständen den Rahmen eines Kalenderjahres.[76] Deshalb hat man ihm Wahrheitsverdrehung und Geschichtsfälschung vorgeworfen und seine Darstellung der Ereignisse als unglaubwürdig abqualifiziert.[77] Geht man jedoch von der im Alten Orient verbreiteten Sitte aus, zur Zeit des ersten Regierungsjahres noch die Monate des voraufgegangenen Kalenderjahres vom Regierungsantritt an mit einzubeziehen, klären sich diese Schwierigkeiten, und Dareios wäre zumindest in diesem Punkt von dem Vorwurf der Lüge entlastet.[78]

---

74 Frye, Die Perser 153.

75 DB IV 4f.41.45.52.60, vgl. Kent, Old Persian 128f. sowie ausführlich zu diesem Ausdruck im Kontext von DB IV 50-52 Schmitt, Nugae Bagistanenses alterae 191ff.- In der Formel könnte sich auch der Einfluß urartäischer Tradition spiegeln, vgl. Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 68.

76 Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 10 und Hinz, Das erste Jahr des Großkönigs Dareios 142 und 163. Die Schaltjahrtheorie von Hinz, Die Behistan-Inschrift des Darius in ihrer ursprünglichen Fassung 122f., und der Versuch von Ogden, A Note on the Chronology of the Behistūn Inscription of Darius 363ff., die in der Behistun-Inschrift beschriebenen Ereignisse so zu datieren, daß sie in den Rahmen eines Kalenderjahres passen, sind nicht überzeugend, vgl. Shahbazi, The 'One Year' of Darius Re-Examined 610ff. und Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 10 Anm. 11.

77 Vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 60ff. und Metzler, Ziele und Formen königlicher Innenpolitik im vorislamischen Iran 39f.

78 Vgl. Frye, Die Perser 156ff.- Auch ist davon auszugehen, daß Dareios in seiner Selbstdarstellung der Ereignisse schwerlich Behauptungen aufgestellt hätte, von denen zu erwarten stand, daß sie ohne weiteres zu widerlegen waren, vgl. zu dieser wichtigen Überlegung Frye, The History of Ancient Iran 102: "... Darius would hardly put on stone and parchment, and send throughout the empire statements which obviously could be proved false, such as the adding up of dates."
Auch die korrekte Chronologie der Regierungsjahre des Bardiya in DB I 35-59 (bes. die Zeilen 37f., 42 und 55f.) fügt sich dazu stimmig ins Bild, vgl. Frye, Die Perser 159.
Zu einer ausführlichen Diskussion und Widerlegung der wichtigsten in der iranistischen Forschung gegen diese Deutung erhobenen Einwände vgl. Vogelsang, Four Short Notes on the Bisutun Text and Monument 121ff.; nach Vogelsangs Rekonstruktion fielen die von Dareios

Zugleich entfällt damit ein Argument, die Richtigkeit der Aussagen des Dareios durch den Aufweis offensichtlicher Widersprüche seiner Darstellung grundsätzlich in Zweifel zu ziehen und Dareios der widerrechtlichen Thronbemächtigung zu überführen. Doch bedeutet umgekehrt die Entkräftung eines Einwands gegen die Wahrhaftigkeit des großköniglichen Berichts noch lange nicht den Erweis der Historizität des Inschriftenbefundes. Vor allem zwei große Themenkomplexe, die in der iranistischen Forschung stark umstritten sind, lassen sich für eine Untersuchung der Vorgänge um die Machtergreifung Dareios' I. aus den wenigen vorliegenden Quellen herausfiltern: die Frage, ob es je einen gegen die Achämenidendynastie sich auflehnenden Usurpator gegeben hat und - wenn ja - das Problem, was das Leitmotiv dieser Erhebung war und wie die Reaktion des Dareios darauf zu beurteilen ist.

1) Hat Dareios die Geschichte vom falschen Bardiya möglicherweise nur erfunden, um seine eigene gewaltsame Usurpation des Throns des rechtmäßigen Kambysesnachfolgers in den Augen seiner Zeitgenossen plausibel erscheinen zu lassen?[79] Diese Ansicht, die den Wert der einzigen Primärquelle in Frage stellt,[80] impliziert die Ahistorizität des Brudermordes[81] an Bardiya, wobei argumentativ hauptsächlich einander widersprechende Aussagen der Quellen zum Ausgangspunkt genommen werden;[82] darüber hinaus scheinen auch die unklaren Konturen der Gestalt des Gaumāta im Bericht der Behi-

---

geschilderten Ereignisse in den Zeitraum vom 29. Sept. 522 - 27. Nov. 521 v. Chr., vgl. ebd. 130f.

[79] Vgl. z. B. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 120 und Olmstead, History of the Persian Empire 93 und 109; vgl. vor allem die Übersicht bei Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 65 Anm. 2.

[80] Zu dieser methodisch problematischen Vorgehensweise vgl. Frye, The History of Ancient Iran 99.

[81] DB I 29f. betont mit einem emphatischen Zusatz das Bruderverhältnis von Kambyses und Bardiya: "avahyā Kabūjiyahyā brātā Bardiya nāma āha hamātā hamapitā Kabūjiyahyā - Dieser Kambyses hatte einen Bruder namens Bardiya, von derselben Mutter (und) demselben Vater wie Kambyses.", altpersischer Text nach Kent, Old Persian 117.
Mit einer sehr ähnlichen Formel bezeichnet auch Herodot Smerdis [= Bardiya] als den Bruder des Kambyses; vgl. Herodot, Historien 3,30: "... τὸν ἀδελφεὸν Σμέρδιν ἐόντα πατρὸς καὶ μητρὸς τῆς αὐτῆς ... - ... (seinen) Bruder Smerdis, der von (demselben) Vater und derselben Mutter stammte ..."
Der Ausdruck stellt sicherlich keine unmittelbare Übersetzung der Passage aus der Dareios-Inschrift dar; Herodot hätte dann vermutlich Wendungen wie "ὁμομήτριος, ὁμοπάτριος Καμβύσει" benutzt, vgl. Shahbazi, Iranian Notes I 500. Es scheint sich daher bei Herodots Bericht eher um den Niederschlag mündlicher Traditionen zu handeln, die möglicherweise auf den Text von DB zurückreichen, dessen mehrsprachige Versionen gezielt im Reich verbreitet wurden; s. dazu u. S. 175f.

[82] Vgl. Olmstead, Darius and his Behistun-Inscription 396 sowie Olmstead, History of the Persian Empire 109.

stun-Inschrift prima facie diese Deutung zu stützen, da sie als Hinweis darauf verstanden werden können, daß die Person des Usurpators fiktiv sei.[83]

Doch hat ein genauer Vergleich der griechischen Quellen mit dem Text der Behistun-Inschrift als eine Art kleinsten gemeinsamen Nenners ergeben, daß die Berichte bei aller Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit in Details in dem einen Punkt übereinstimmen, daß Kambyses die Ermordung seines Bruders Bardiya/Smerdis veranlaßt habe.[84]

Daß Dareios den Usurpator, den er stürzte, als einen Mann schildert, von dem man nichts anderes erfährt, als daß er 'Gaumāta' hieß, 'Magier' war und die Herrschaft an sich gerissen hatte,[85] kann nicht als ein Hinweis darauf verstanden werden, daß Dareios die Gestalt des 'Magiers' nur erfunden habe, um den von ihm selbst begangenen Mord am echten Bardiya zu verschleiern.[86] Denn bei einer solchen Zielsetzung hätte es im unmittelbaren Interesse Dareios' liegen müssen, die möglichen "Zweifel an der Geschichtlichkeit der Person des Magiers gerade durch nähere Angaben über diesen zu besei-

---

83 Zu Literaturhinweisen vgl. die Übersicht bei Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 65 Anm. 5.

84 Vor allem Herodot, Historien 3,30-32.- Zu einer ausführlichen Analyse dieser Problematik vgl. vor allem Sancisi-Weerdenburg, Yaunā en Persai 84ff. und bes. 98 sowie Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 65ff. und Papatheophanes, Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids 146.
Ein weiteres Argument, das auf die Richtigkeit der Darstellung des Dareios hinzuweisen scheint, ist die Überlegung, daß der Großkönig Atossa, die Schwester des Kambyses und Gattin des Gaumāta, sowie vor allem Parmys, die Tochter des echten Bardiya, kaum geheiratet hätte (vgl. dazu Herodot, Historien 3,88), wenn Dareios' Gegner Gaumāta der echte Bardiya gewesen wäre, vgl. Frye, Die Perser 158.

85 DB I 36ff.- Umstritten ist in der Forschung nach wie vor die Erzählung Herodots (Historien 3,69) von den fehlenden Ohren des Smerdis. Die Mehrzahl der Forscher betont, daß Gaumāta auf dem Behistun-Relief in persischer Tracht dargestellt wird, diese Gewandung aber einen Betrug wie den von Herodot geschilderten ausschließe, da die persische Kopfbedeckung die Ohren erkennbar frei lasse, vgl. Demandt, Die Ohren des falschen Smerdis 98ff. sowie im Anschluß an Demandt Calmeyer, Greek Historiography and Achaemenid Reliefs 13 und Momigliano, Hochkulturen im Hellenismus 155. Nicht auszuschließen ist, daß Herodots Bemerkung über die fehlenden Ohren des Usurpators sogar auf eine volksetymologische Interpretation des Beinamens des Gaumāta 'maguš' als 'ma-goša' - "keine Ohren" zurückging und eine entsprechende Legendenbildung nach sich gezogen hat, vgl. König, Der falsche Bardiya 350 und Demandt, Die Ohren des falschen Smerdis 97f.
Fritz Gschnitzer hat dagegen die Beobachtung angeführt, daß medische Kleidung mit einer die Ohren verhüllenden Kopfbedeckung (Baschlik) am Achämenidenhof durchaus üblich war, vgl. Gschnitzer, Die sieben Perser und das Königtum des Dareios 15 in Weiterführung einer Überlegung von Ritter, Diadem und Königsherrschaft 14ff.- Eine Entscheidung über Historizität oder Ahistorizität der Erzählung Herodots ist daher nicht ohne weiteres möglich.

86 So z. B. Olmstead, History of the Persian Empire 93 und 109.

tigen"[87]. Daß der Großkönig keine Strategie verfolgte, die 'erfundene' Gestalt des Gaumāta näher zu beschreiben, ist daher als ein Hinweis auf die Historizität des 'Magiers' zu werten. Die knappen Angaben der altpersischen Inschriften sprechen deshalb insgesamt mehr für als gegen die Version des Dareios, da sie eher bekannte Zusammenhänge vorauszusetzen scheinen als fiktive Gestalten plausibel in das Geschehen einführen können.

Trotz aller Schwierigkeiten, die der Text der Behistun-Inschrift ohne Zweifel bietet, ist es daher wahrscheinlicher, von der Richtigkeit des großköniglichen Berichts auch in diesem Punkt auszugehen; ansonsten "müßten diejenigen, die an der historischen Richtigkeit der Angaben zweifeln, erst beweisen, daß der Text Lügen enthalte. Sie mögen durchaus recht haben, aber es ist ihnen bis jetzt noch nicht gelungen, ihre Behauptung zu belegen"[88].

2) Ungleich schwerer noch ist angesichts der knappen Quellenlage zu beurteilen, welche Motive zur Empörung Gaumātas gegen die Achämenidendynastie führten und wie die als Gegenputsch deklarierte Usurpation des Thrones durch Dareios I. zu bewerten ist. Die von Iranisten zu dieser Frage geäußerten Ansichten sind etwa so zahlreich, wie sich Divergenzen in der Beurteilung der religiösen - und z. T. in Abhängigkeit davon: der politischen - Verhältnisse der Achämenidenzeit feststellen lassen.[89] Für die wichtigsten dieser Vorschläge lassen sich im wesentlichen vier Kategorien benennen, die die grundlegenden Merkmale der jeweiligen Deutung des Konflikts zwischen Gaumāta und den Achämeniden zusammenfassen:

a) Die Empörung Gaumātas sei auf grundsätzliche ethnische Rivalitäten zwischen Persern und medischen 'Magiern' zurückzuführen. Die Machtergreifung Gaumātas habe die Vormachtstellung der Meder wiederhergestellt und ihnen die verlorenen Privilegien zurückverschafft.[90]

Eine klare Bevorzugung der Meder gegenüber den Persern ist jedoch aus den Quellen nicht ableitbar; die von Herodot erwähnte Befreiung von Steuerzahlungen und Kriegsdienstleistungen[91] kam auch anderen Völkern als nur

---

[87] Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 69; zum Gedanken vgl. ebd. 68f.

[88] Frye, Die Perser 158; vgl. auch die etwas zurückhaltendere Formulierung in Frye, The History of Ancient Iran 99: "The truth is that again we do not know and can prove nothing one way or the other."

[89] S. o. S. 97ff.

[90] Zu einer Auflistung der wichtigsten Vertreter dieser Ansicht vgl. vor allem Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 133 Anm. 552 sowie allgemein zur Herleitung dieses Gedankens aus Herodots Prexaspes-Erzählung (Historien 3,75) Papatheophanes, Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids 148ff. und Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 142ff.

[91] Herodot, Historien 3,67:
"διαστέμψας γὰρ ὁ μάγος ἐς πᾶν ἔθνος τῶν ἦρχε προεῖπε ἀτελείην εἶναι στρατηίης καὶ φόρου ἐπ' ἔτεα τρία.

den Medern zugute. Außerdem erfolgte die Erhebung des Gaumāta offensichtlich nicht in Medien, sondern in Persien; und es fällt auf, daß Gaumāta sich nicht auf ehemalige medische Könige als seine Vorgänger berief, sondern sich vielmehr als der Achämenide Bardiya ausgab.[92] Darauf, daß die grundsätzliche Konfrontation von Medern und Persern nicht die treibende Kraft der Thronwirren gewesen sein kann, deutet nicht zuletzt die Beobachtung, daß medische Adelige im Heer des Dareios Dienst taten und daher möglicherweise sogar an der Niederschlagung der - nach der Machtergreifung des Dareios! - in Medien ausgebrochenen Aufstände beteiligt waren.[93]

b) Als problematisch erweist sich auch die Deutung des Geschehens auf dem Hintergrund eines vorrangig religiösen Konflikts, der sich - folgt man den vorgebrachten Interpretationsvorschlägen - entweder zwischen der (medischen) Priesterschicht der 'Magier' und der den Zoroastrismus fördernden Achämenidendynastie[94] oder aber zwischen zoroastrischen 'Magiern' und dem als religiös indifferent verstandenen persischen Herrscherhaus abgespielt hätte.[95]

Gegen die erste der beiden Möglichkeiten spricht vor allem der Befund der Verwaltungstäfelchen aus Persepolis, nach deren Angaben die Magierkaste u. a. auch für die Abwicklung des zoroastrischen lan-Opfers für Ahuramazdā als zuständig angesehen werden muß.[96]

Die alternative Annahme einer zoroastrischen Magierschicht in Opposition zu Dareios impliziert jedoch, wenn es sich um einen religiösen Konflikt

- Denn der Magier hatte zu allen Völkern, über die er herrschte, (Boten) geschickt und die Befreiung von Kriegsdienst und Abgaben auf drei Jahre verkünden lassen."

[92] Vgl. vor allem Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 116, bes. Anm. 6 und Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 134ff.- Der Meder Phraortes, der gegen Dareios revoltierte, legitimierte seinen Anspruch hingegen durch die Berufung auf Kyaxares; dieser Aufstand kann als einziger als eine national-medische Bewegung gegen die Achämenidenherrschaft angesehen werden, die anderen Aufstände waren zwar auch national geprägt, gingen aber von anderen Reichsgebieten aus, vgl. Metzler, Ziele und Formen königlicher Innenpolitik im vorislamischen Iran 5 Anm. 3.

[93] DB II 82f.; zum Gedanken vgl. Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 116 sowie Gropp, Herrscherethos und Kriegsführung bei Achämeniden und Makedonen 33.

[94] Vgl. Hinz, Zarathustra 151, Lehmann-Haupt, Wann lebte Zarathuštra? 271ff. und Pettazzoni, Ahura Mazda, the Knowing Lord 160f.

[95] Vgl. Altheim, Das alte Iran 163f., Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden 455ff. sowie Oemisch, König und Kosmos 122f. und Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 139ff. und 149ff.

[96] Vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 158ff.

gehandelt haben soll, daß Dareios kein Zoroastrier gewesen sein kann;[97] dies aber steht in denkbar krassem Widerspruch zur religiösen und politischen Selbstvorstellung dieses Herrschers in seinen Inschriften.[98]

Argumentationstechnisch ist die Interpretation der Thronwirren als eines grundsätzlich religiösen Konflikts dem auf ethnische Rivalitäten abhebenden Deutungsmuster sehr verwandt. Die Gegenüberstellung von zumeist als medisch apostrophierten 'Magiern' und den achämenidischen Königen basiert letztlich auf dem zwischen Medern und Persern vermuteten Konkurrenzverhältnis und unterliegt daher auch der gegen diese These geäußerten Kritik. Die implizite Zuordnung von 'Magier' und 'Meder' ist aber keineswegs selbstverständlich; von den Quellen wird weder bestätigt, "daß die Magier zu dieser Zeit (noch) medische Interessen vertraten, noch, daß alle Magier damals noch Meder waren"[99]. Gaumāta wird sogar auf dem Relief von Behistun eindeutig in persischer Kleidung dargestellt,[100] und es spricht wenig dagegen, in Gaumāta einen hohen Beamten des persischen Königshofes zu sehen.[101] Nur von einer solch hohen Position aus und nur ohne das Handikap eines fremden Dialekts[102] konnte es ihm auch gelingen, unbemerkt und zum rechten Zeitpunkt in die Rolle des echten Bardiya zu schlüpfen.

c) Wie die Interpretation der Ereignisse im Sinne eines religiösen Konflikts aufs engste mit der Annahme ethnischer Spannungen zwischen Medern und Persern verknüpft ist, so dient sie ihrerseits als Folie einer anderen Erklärung, die auf sozialpolitische Maßnahmen abhebt, die von den 'Magiern' gegen den persischen Feudaladel eingeleitet worden seien.[103]

---

[97] Vgl. Nyberg, Die Religion des alten Iran 336ff. und 355f., Nyberg, Stand der Forschung zum Zoroastrismus 47 sowie Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden 457.

[98] S. o. S. 102ff.

[99] Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumätas und die Anfänge Dareios' I. 116.

[100] Vgl. Luschey, Studien zu dem Darius-Relief von Bisutun 74ff.- Die persische Gewandung des Gaumäta ist insofern tatsächlich signifikant, als auch die Kleidung der anderen "Lügenkönige" nicht den Ort des Aufstands, sondern grundsätzlich die Herkunft der Rebellen bezeichnet, vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive X. Die elamisch-persische Tracht 48.

[101] Vgl. dazu vor allem die Argumentation Wiesehöfers, Der Aufstand Gaumätas und die Anfänge Dareios' I. 49ff. und 54 sowie Papatheophanes, Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids 144f.- Daß 'Magier' tatsächlich nicht nur mit religiösen Pflichten betraut waren, sondern auch Verwaltungsaufgaben erfüllten, zeigt für die Dareioszeit das Beispiel eines in Babylonien im Auftrag des persischen Königshofes tätigenden 'Magiers', vgl. Dandamaev/Livshits, Zattumēšu, a Magus in Babylonia 457f.

[102] Zu diesem wichtigen Umstand vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive X. Die elamisch-persische Tracht 48.

[103] Vgl. Altheim, Das alte Iran 163f., Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden 455ff. sowie Oemisch, König und Kosmos 122f.- Zu Gaumäta als dem "Haupt der zarathustrischen Bewegung in der Persis" und einem der "Nachfolger" Zarathustras

Bezeichnenderweise wird diese Auffassung zumeist von Forschern vertreten, die Zarathustra als einen Zeitgenossen von Kyros und Dareios ansehen. Schwierigkeiten, die sich aus religiösen Implikationen ergeben, werden dann entweder durch den Hinweis auf das noch nicht gefestigte zoroastrische Glaubenssystem erklärt, oder aber der vorachämenidische Ahuramazdā-Kult sowie die Beobachtung, daß die Achämenidenkönige die Kulte unterworfener Völker sogar förderten und nicht nur duldeten, werden als Beweis dafür genommen, daß die Achämeniden keine überzeugten Zoroastrier waren und nur gezwungenermaßen äußere Riten des Zoroastrismus aus politischen Erwägungen adaptierten. Dareios habe Gaumāta als politischen Führer zwar beseitigen, die zoroastrische Ideologie aber nur dadurch entkräften können, daß er sie als Propagandamittel seiner Politik einsetzte und damit "pervertierte".[104]

Daß die Ereignisse, die zur Machtergreifung Dareios' I. führten, weder in einem ethnischen noch in einem religiösen Konflikt gründen, sondern den Streit um die Sozialreformen des Usurpators Gaumāta widerspiegeln, ist die Grundthese des Ansatzes von Muhammad Dandamaev.[105] Ziel dieser Reformen sei es gewesen,

---

vgl. auch Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 143 bzw. 141ff.- Wie groß die Gefahr ist, die eigene Ideologie und Geschichtsbetrachtung in das zu analysierende Phänomen hineinzulesen, zeigt nicht zuletzt die terminologisch dem nationalsozialistischen Rassismusdenken Hitler-Deutschlands verpflichtete Habilitationsschrift von Peter Julius Junge (datiert: An der Ostfront, im September 1942), derzufolge die Magier eine soziale Revolution gegen den Feudaladel anzettelten, vgl. Junge, Dareios I. König der Perser 44ff. Darauf habe Dareios aber mit einer "Gruppe von persischen Rittern - meist waren es seine Verwandten und Jugendfreunde -, die mit denselben Gedanken wie er selbst umgingen" (ebd. 47), in einem "Handstreich" (ebd.) die Herrschaft zurückerobert (vgl. ebd. 47f.) und sei als "Führer" (ebd. 49) der Gruppe der Verschwörer von diesen zum König bestimmt worden: "Sowohl der Senior des Achämenidenhauses, Arsames, wie Dareios' Vater Hystaspes verzichteten zugunsten ihres Enkels und Sohnes und standen ihm von nun an als ihrem Beherrscher treu zur Seite. Daraus geht wohl klar hervor, daß sie in ihm den berufenen Träger der Reichsidee und den zur rechten Stunde dem arischen Rittertum gesandten Führer erkannt hatten." (ebd. 49).- Zu dieser Hochschätzung der "Tapferkeit und Größe des arischen Schwertadels" (ebd. 148) bei Junge und der vermeintlichen Überlegenheit der 'arischen' Perser über die 'semitischen' Völker des Alten Orients in vom Nationalsozialismus geprägten Geschichtsdarstellungen vgl. Wiesehöfer, Das Bild der Achaimeniden in der Zeit des Nationalsozialismus 6ff. und 13f.

[104] Vgl. Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden 456f. sowie z. T. wortgleich Metzler, Reichsbildung und Geschichtsbild bei den Achämeniden 296f. und Metzler, Ziele und Formen königlicher Innenpolitik im vorislamischen Iran 36; zum Gedanken vgl. auch Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 237 und Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 149ff.

[105] Zur Abgrenzung von der These einer pro-medischen Politik Gaumātas vgl. z. B. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 165 sowie ebd. 238ff. mit Argumenten gegen die Annahme eines feindseligen Verhältnisses zwischen Dareios I. und den 'Magiern'.

"die unbeschränkte Macht des Königs herzustellen und die Privilegien des Stammesadels zu vernichten, und ferner die soziale Basis des Reiches auf de[m] Weg der Gewinnung verschiedener Schichten der unterworfenen Völker zu verbreiten"[106].

Doch trägt auch dieser Deutungsvorschlag, der die aus den Quellen bekannten Ereignisse in sich schlüssig darstellt, letztendlich konjekturalen Charakter, da die Annahme, bei den von Gaumāta ergriffenen Maßnahmen handle es sich um soziale Reformen, auf der Interpretation des in der iranistischen Forschung umstrittenen Ausdrucks 'viθāpatiy' (DB II 16 und III 26) als "Haus"[107] fußt.[108] Je nach unterschiedlicher Lesart der fraglichen Wendungen "kāra Māda haya viθāpatiy" und "kāra Pārsa haya viθāpatiy"[109] ist im Text der Behistun-Inschrift entweder von der allgemeinen Erhebung des persischen und medischen Volkes gegen Dareios die Rede[110] oder aber vom Aufstand der im Palast befindlichen Truppen.[111] Entsprechend kann auch der zwischen Gaumāta und Dareios ausgetragene Konflikt entweder als eine Auflehnung des unterdrückten Volks gegen die privilegierte Aristokratie mit dem Ziel, soziale Reformen durchzusetzen, verstanden werden oder aber als ein um solche Ideen wenig bekümmerter Macht- und Thronfolgekampf mit militärischen Mitteln aufgefaßt werden.[112]

Auch methodisch ist die Deutung Gaumātas als Sozialreformer äußerst problematisch, da mit der Etikettierung seiner Maßnahmen als 'sozial' die neuzeitliche Unterscheidung privilegierter und minder- bzw. unterprivilegierter Schichten (Klassen) an achämenidische Verhältnisse herangetragen wird. Eine solche Übernahme moderner Begrifflichkeit in die Beschreibung vorneuzeitlicher Verhältnisse, für die der mit dieser Begrifflichkeit verbundene

---

[106] Ebd. 164, vgl. auch Dandamaev, Politische und wirtschaftliche Geschichte 17. Zur Rezeption dieser These vgl. z. B. Oemisch, König und Kosmos 121ff.

[107] Im Gegensatz zu den anderen vorgeschlagenen Übersetzungen "Palast" und "Sippe", so Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 172ff.- Zur Klärung des Begriffs vgl. Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 56.

[108] Vgl. Frye, The History of Ancient Iran 99f.

[109] DB II 16 und III 26, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 121 und 125.

[110] "das medische Volk, das sich in (seinen) Wirtschaften befand" und "das persische Volk, das sich in (seinen) Wirtschaften befand", Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 246 und 249.

[111] "the Median force, which (was) in the palace" und "the Persian army, which (was) in the palace", Sharp, The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors 41 und 53, vgl. auch bereits Kent, Old Persian 123 und 127 sowie neuerdings Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 56 und 64.- Das Verständnis von ap. 'kāra-' ist wesentlich von der Deutung des Begriffs 'viθāpatiy' mitbestimmt.

[112] Vgl. Frye, The History of Ancient Iran 100 Anm. 44.

Differenzierungshorizont nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann,[113] bedarf jedoch jeweils immer selbst der Bestätigung ihrer Berechtigung anhand des vorliegenden historischen Materials. Sie kann also legitimerweise nicht für die Erklärung von selbst noch interpretationsbedürftigen Zusammenhängen methodisch nutzbar gemacht werden. Man liefe sonst Gefahr, durch vorschnelle "Modernisierung" alter Quellen den Zugang zu vergangenen Wirklichkeiten grundsätzlich zu gefährden.[114]

d) Da die Theorien, die die Thronwirren der Jahre 523/522 v. Chr. als ethnischen, religiösen oder gesellschaftlichen Konflikt zu deuten versuchen, keine befriedigende Erklärung der überlieferten Ereignisse bieten, spricht einiges für die Theorie mit dem geringsten Konstruktionsaufwand: Die Usurpation der Herrschaft durch Gaumāta und der Putsch des Dareios sind Ausdruck eines primär machtpolitisch orientierten Thronfolgekampfs. Doch bleiben angesichts der spärlichen Dokumentation der Ereignisse in den Quellen zu viele Fragen offen, als daß eine endgültige Bestimmung der genauen Umstände dieses Machtkonflikts vorgenommen werden könnte.

Sofern dabei religiöse Konflikte überhaupt eine ausschlaggebende Rolle gespielt haben, scheint es sich jedenfalls sicher nicht um eine Auseinandersetzung von Zoroastriern und Nicht-Zoroastriern gehandelt zu haben, sondern allenfalls um innerzoroastrische Machtkämpfe zwischen "Repräsentanten der königlichen persischen Familie" und "Vertreter(n) der priesterlichen ethnischen Gruppe der Meder"[115]. Doch auch diese Hypothese baut selbst wieder auf einer anderen, offenbar nicht hinterfragten Hypothese auf: daß nämlich die Machtkämpfe dieser Jahre von einer das ganze Reich erschütternden Religionskrise begleitet waren.[116] Als Kronzeuge für die Richtigkeit dieser Ansicht dient einzig die Bemerkung des Dareios, daß er die Kultstätten, die Gaumāta zerstört habe, habe wiedererrichten lassen:

---

[113] Zu diesem Bedenken gegenüber einer vorschnell "ideologiekritischen" Beschreibung altorientalischer Verhältnisse vgl. auch Philippe Gignoux' Rezension von Dieter Metzlers Habilitationsschrift "Ziele und Formen königlicher Innenpolitik im vorislamischen Iran" 121.

[114] Vgl. Papatheophanes, Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids 146f.; zu hermeneutischen Problemstellungen im Umgang mit Dokumenten alter Kulturen s. o. S. 7ff.

[115] Kellens, Die Religion der Achämeniden 121; vgl. dazu auch Gnoli, Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion 84 Anm. 109.
Eine derartige Ausgestaltung des Konflikts hat eventuell auch Auswirkungen auf die Entwicklung des avestischen Kanons gehabt; Hinweise darauf finden sich in avestischen Lauterscheinungen, die auf Beeinflussungen durch altpersische Phoneme zurückgehen, vgl. Hoffmann, Das Avesta in der Persis 90ff.

[116] Vgl. Kellens, Die Religion der Achämeniden 121: "Die einzige religiöse Krise, die das Reich erschütterte, begleitete oder bestimmte die Ereignisse, die die Thronbesteigung des Darius markieren."

"yaθā paruvamciy avaθā adam akunavam āyadanā tayā Gaumāta haya maguš viyaka[117]
- Wie früher, so machte ich die Heiligtümer, die Gaumāta, der Magier, zerstörte."

Die Beurteilung dieser Aussage des Dareios gehört jedoch mit zu den heikelsten Problemen der Achämenidengeschichte. Denn glaubt man Herodot,[118] so gab es in der frühen Achämenidenzeit gar keine Tempel, die von Gaumāta hätten zerstört werden können, eine Aussage, die mit dem Befund archäologischer Untersuchungen im Iran - vor allem in Pasargadae und Persepolis - voll und ganz übereinstimmt.[119] Erklärungsversuche, die von der Historizität des in der Behistun-Inschrift Berichteten ausgehen, haben entsprechend mit der Schwierigkeit zu kämpfen, die Existenz der von Gaumāta vorgeblich zerstörten Heiligtümer plausibel zu machen:

α) Dies gilt vor allen Dingen für alle die Forscher, die in Gaumāta einen medischen Aufrührer sehen, der gegen die Tempel der Perser vorgegangen ist, oder aber

β) den 'Magier' Gaumāta unmittelbar als einen Gegner des achämenidischen Zoroastrismus auffassen.[120] In beiden Fällen hätten die Maßnahmen Gaumātas aber gegen (zoroastrische) Feuertempel gerichtet gewesen sein müssen,[121] für deren tatsächliche Existenz in der frühen Achämenidenzeit die Vertreter dieser Ansicht jedoch den erforderlichen Nachweis schuldig bleiben.[122]

γ) Andere Forscher erblickten in dem 'Zendān-i Sulaimān' genannten Bauwerk in Pasargadae ein von Gaumāta zerstörtes 'āyadana' und verbanden damit die These, der Usurpator habe die Heiligtümer der persischen Könige vernichtet.[123]

Doch ist auch diese Ansicht nicht stimmig. Denn es muß fraglich bleiben, ob der in der Kyroszeit entstandene Bau[124] in der kurzen Phase der Herr-

---

117 DB I 63f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 118. Zur syntaktischen Schwierigkeit der Stelle s. bereits o. S. 129 Anm. 212.

118 Vgl. Herodot, Historien 1,131.

119 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 89.

120 Zu einer Übersicht über Vertreter dieser Thesen vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 234 Anm. 1060 und 235 Anm. 1064.

121 Vgl. z. B. Hinz, Darius und die Perser 169.

122 Zur Entstehung der Feuertempel als einer Reaktion konservativ zoroastrischer Kreise auf die Einführung ikonischer Götterverehrung unter Artaxerxes II. vgl. bes. Boyce, Ātaš 1, Boyce, A History of Zoroastrianism II 221f. und Boyce, Zoroastrians 63f.

123 Zu einem Überblick über die Entwicklung dieser Hypothese und ihre Vertreter vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 234 Anm. 1063 und Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Darcios' I. 144 Anm. 1.

124 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 58.

schaft des Gaumāta zerstört wurde; jedenfalls gibt es keinerlei Spuren eines Wiederaufbaus des Gebäudes unter Dareios I., der vielmehr eine genaue Kopie des Zendān-i Sulaimān in der Nähe von Persepolis errichten ließ.[125] Eine Zerstörung von Bauten seines vorgeblichen "Vaters" Kyros hätte allerdings auch nur schwerlich in die Legitimationsstruktur Gaumātas gepaßt, der seinen Anspruch, Sohn des Kyros zu sein,[126] offenbar bis zu seinem Sturz nicht aufgegeben hat.[127]

δ) Problematisch ist jedoch auch die Annahme, "daß es sich bei den ayadanā nur um die Kultbauten des Stammesadels handeln"[128] könne. Gaumāta habe aus politischen Gründen die Kultstätten seiner Gegner zerstört, um "seinen vollständigen Sieg zu beweisen und seine Feinde ihrer Schutzgötter zu berauben"[129].

Die von klassischen Autoren achämenidischen Königen in den Mund gelegten Götteranrufungen[130] enthalten jedoch keine eindeutigen Hinweise

---

125 Vgl. ebd. 116. Diese Datierung der Ka'ba-yi Zardušt ist nicht ganz gesichert; aller Wahrscheinlichkeit nach erfolgte die Fertigstellung des Bauwerks jedoch spätestens unter Dareios' Sohn Xerxes, vgl. Sancisi-Weerdenburg, The Zendan and the Ka'bah 151 Anm. 29.

126 Zu diesem Anspruch vgl. übereinstimmend Herodot, Historien 3,61: "... ὡς Σμέρδιος τοῦ Κύρου ἀκουστέα εἴη τοῦ λοιποῦ ἀλλ' οὐ Καμβύσεω - ... daß Smerdis, dem Sohn des Kyros, von nun an zu gehorchen sei und nicht (mehr) Kambyses." und vor allem DB I 39f.: "adam Bardiya amiy haya Kurauš puça Kabŭjiyahyā brātā - Ich bin Bardiya, der Sohn des Kyros, Kambyses' Bruder.", altpersischer Text nach Kent, Old Persian 117.

127 Vgl. Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 144.

128 Ebd. im Anschluß an die von Dandamaev entwickelte These, vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 236f.

129 Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 144f.

130 Vgl. vor allem Herodot, Historien 3,65:
"καὶ δὴ ὑμῖν τάδε ἐπισκήπτω θεοὺς τοὺς βασιληίους ... - Und deshalb beschwöre ich euch also bei den königlichen Göttern ..."
Josef Feix' Übersetzung dieser Stelle scheint auf den ersten Blick die These Dandamaevs zu stützen: "Ich beschwöre euch bei den Göttern meines Königshauses ...", vgl. Feix, Herodot. Historien I 421. Da aber die Vorstellung vom Königtum der Götter ein wesentliches Strukturelement der altorientalischen Königsideologie darstellt und deshalb als Intentionshorizont in der Aussage Herodots auch nicht ausgeschlossen werden kann, bedeutet die Übersetzung des Adjektivs 'βασιληίους' im Sinne des Genitivs "meines Königshauses" eine interpretative Eingrenzung der Wortbedeutung im Sinne der These Dandamaevs.
Begünstigt wurden solche Konjekturen vermutlich auch durch eine Textpassage aus Curtius Rufus, vgl. Curtius Rufus, Historiae Alexandri Magni 4,14,24, lateinischer Text nach Clemen, Fontes historiae religionis Persicae 39: "per ego vos deos patrios aeternumque ignem, qui praefertur altaribus, ... - Ich (beschwöre) euch bei den vaterländischen Göttern und bei dem ewigen Feuer, das sich auf den Altären offenbart, ...", die in der Übersetzung von Jivanji Modi allerdings folgendermaßen lautet: "I beseech you, by the gods of our country, by the eternal flame, which is carried before us on the altar, ...", vgl. Modi, Passages in Greek and Latin Literature relating to Zoroaster and Zoroastrianism Translated into English 42.- Der Hinweis auf den Feuerkult läßt aber eher auf einen zoroastrischen Hintergrund schließen als auf die Verehrung nichtzoroastrischer Gottheiten des persischen Königshauses.

darauf, daß das achämenidische Königshaus bzw. der persische "Stammesadel" andere Götter als die zoroastrischen Gottheiten des jungavestischen Pantheons verehrt haben könnte; vor allen Dingen findet sich in den Texten keine Aussage, die dazu Anlaß böte, auf eine in festen Heiligtümern stattfindende Verehrung von Schutzgöttern persischer Adeliger zu schließen. Aus diesem Grund bleibt auch die Vermutung Dandamaevs ohne historische Untermauerung, daß der Stammesadel Persiens "die altiranischen Gottheiten, gegen die Zarathustra aufgetreten war"[131], verehrt habe und die Heiligtümer dieser Götter von Gaumāta zerstört worden seien.[132]

ϵ) Das Problem, die Existenz von durch Gaumāta zerstörten persischen Heiligtümern nicht zweifelsfrei nachweisen oder doch zumindest wahrscheinlich machen zu können, läßt sich auch dadurch nicht umgehen, daß man den von Dareios erhobenen Vorwurf, Gaumāta habe die 'āyadanā' vernichtet, auf die Tempelbauten der unterworfenen Völker bezieht.[133] Von den griechischen Historikern ist nichts über Reaktionen, die von einer intoleranten Religionspolitik Gaumātas hätten provoziert worden sein können, überliefert worden; sie berichten vielmehr, die 'asiatischen Völker' hätten den Tod Gaumātas betrauert.[134]

Die Tatsache, daß sich für die verhältnismäßig kurze Regierungszeit Gaumātas keinerlei Anzeichen für Unregelmäßigkeiten der Herrschaft und Unruhen im Reich festhalten lassen, legt daher angesichts der Unmöglichkeit, den Bericht des Dareios von der Zerstörung der 'āyadanā' historisch zu verifizieren, den Schluß nahe, es könne sich bei DB I 63ff. um einen imaginativen Text handeln, um die Übernahme des literarischen Topos von der Kultrestauration durch den neuen Herrscher.[135]

Beispiele für eine derartige Strategie zur Legitimationsaufbesserung finden sich bereits in den Inschriften mesopotamischer Könige.[136] Daß auch

---

[131] Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 236.- Auch in der Behistun-Inschrift findet sich bezeichnenderweise kein Hinweis auf solche Gottheiten, vgl. Duchesne-Guillemin, Āyadana 126.

[132] Vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 236f.

[133] Vgl. zu diesem Lösungsvorschlag die Übersicht bei Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 234 Anm. 1059.

[134] Vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 235 und Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 143.

[135] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 88f.

[136] Vgl. Kuhrt, The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy 89ff. und Boyce, A History of Zoroastrianism II 88.

Dareios zu diesem Stilmittel fiktiver Berichterstattung gegriffen hat, ist zwar nicht mit Sicherheit zu behaupten, scheint aber, solange nicht neue Informationen ein anderes Licht auf diese Problematik werfen, die derzeit beste Arbeitshypothese zu sein.

Für die Beurteilung der Selbstaussagen des Dareios ist dieser Sachverhalt nicht ohne Konsequenzen. Zum einen geht daraus hervor, als wie legitimationsbedürftig der Großkönig seinen Machtanspruch auch noch nach der Niederschlagung der Aufstände im Reich empfand und in welchem Maße er zum Nachweis der Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft auf Motiv- und Sprachgut altorientalischer Vorbilder zurückgriff. Fast noch wichtiger aber ist, daß der fiktive Charakter der Kultrestaurationsformeln der Behistun-Inschrift zugleich impliziert, daß mit großer Wahrscheinlichkeit ein wie immer gearteter religiöser Konflikt, der für die politische Entwicklung der Zeit der Thronwirren Relevanz gehabt hätte, niemals bestanden hat. Dies bestärkt zugleich die Annahme, daß es sich bei der Auseinandersetzung zwischen Gaumāta und Dareios weniger um die Austragung grundsätzlicher ethnischer, religiöser oder gesellschaftlicher Diskrepanzen gehandelt hat als vielmehr um einen machtpolitisch motivierten Thronfolgekampf.

Ein anderes, noch ungelöstes Problem ist die Frage, wie Herodots eingehender Bericht von der 'Magiertötung' (μαγοφόνια) zu interpretieren ist:

> "Nachdem sie die Magier getötet und ihre Köpfe abgeschlagen hatten, ließen sie ihre eigenen Verwundeten zurück, weil sie zu schwach waren und damit sie den Palast bewachten. Die übrigen Fünf aber liefen mit den Köpfen der Magier hinaus, schrieen und schlugen Lärm, riefen die anderen Perser herbei, schilderten (ihnen) das Geschehen und zeigten (ihnen) die Köpfe. Und gleichzeitig töteten sie jeden Magier, der ihnen vor Augen kam. Als aber die Perser von der Tat der Sieben und dem Betrug der Magier erfuhren, folgten diese dem Beispiel der ersteren, zückten die Messer und töteten jeden Magier, den sie fanden. Wenn nicht die Nacht angebrochen wäre, hätten sie wohl keinen Magier entkommen lassen. Diesen Tag feiern die Perser gemeinsam als höchsten von (allen) Tagen, und sie begehen an diesem (Tag) ein großes Fest, das von den Persern 'Magiertötung' genannt wird. Dabei ist es keinem Magier erlaubt, vor die Tür zu gehen, sondern die Magier bleiben an diesem Tag in ihren Häusern."[137]

[137] Herodot, Historien 3,79: "ἀποκτείναντες δὲ τοὺς μάγους καὶ ἀποταμόντες αὐτῶν τὰς κεφαλὰς τοὺς μὲν τρωματίας ἑωυτῶν αὐτοῦ λείπουσι καὶ ἀδυνασίης εἵνεκεν καὶ φυλακῆς τῆς ἀκροπόλιος, οἱ δὲ πέντε αὐτῶν ἔχοντες τῶν μάγων τὰς κεφαλὰς ἔθεον ἔξω, βοῇ τε καὶ πατάγῳ χρεώμενοι, καὶ Πέρσας τοὺς ἄλλους ἐπεκαλέοντο ἐξηγεόμενοί τε τὸ πρῆγμα καὶ δεικνύοντες τὰς κεφαλάς· καὶ ἅμα ἔκτεινον πάντα τινὰ τῶν μάγων τὸν ἐν ποσὶ γινόμενον. οἱ δὲ Πέρσαι μαθόντες τό <τε> γεγονὸς ἐκ τῶν ἑπτὰ καὶ τῶν μάγων τὴν ἀπάτην ἐδικαίευν καὶ αὐτοὶ ἕτερα τοιαῦτα ποιέειν, σπασάμενοι δὲ τὰ ἐγχειρίδια ἔκτεινον ὅκου τινὰ μάγον εὕρισκον· εἰ δὲ μὴ νὺξ ἐπελθοῦσα ἔσχε, ἔλιπον ἄν οὐδένα μάγον. ταύτην τὴν ἡμέρην θεραπεύουσι Πέρσαι κοινῇ μάλιστα τῶν ἡμερέων καὶ ἐν αὐτῇ ὀρτὴν μεγάλην ἀνάγουσι, ἥ κέκληται ὑπὸ Περσέων μαγοφόνια, ἐν τῇ μάγον οὐδένα ἔξεστι φανῆναι ἐς τὸ φῶς, ἀλλὰ κατ' οἴκους ἑωυτοὺς οἱ μάγοι ἔχουσι τὴν ἡμέρην ταύτην."

Sicher ist, daß der Text nicht wörtlich als Nachricht über ein historisches Ereignis verstanden werden kann; denn nach einem solch ungeheuren Blutbad, wie es Herodots Notiz unterstellt, wäre die Zahl der 'Magier' so dezimiert gewesen, daß diese Gruppe auf absehbare Zeit kaum eine gesellschaftlich bedeutsame Rolle hätte behaupten können. Mit der Machtergreifung des Dareios blieb jedoch die Präsenz der 'Magier' im öffentlichen Kultus und sogar in der königlichen Verwaltung unangetastet.[138]

Soweit man daher nicht von einer literarischen Fiktion Herodots ausgehen will,[139] bietet sich als Erklärung der schwierigen Herodotstelle die Vermutung an, daß die 'μαγοφόνια' nicht in einer landesweiten Priestertötung bestanden haben kann, sondern ausschließlich auf den Kreis der engsten Anhänger Gaumātas zu beziehen ist, die möglicherweise selbst auch 'Magier' waren.[140] Hintergrund dieser Annahme ist die Aussage von DB I 56ff., wo davon die Rede ist, Dareios habe mit seinen sieben Helfern "fratamā martiyā anušiyā - die vornehmsten Anhänger" des Gaumāta sowie diesen selbst getötet.[141] Fraglich muß allerdings bleiben, ob das von Herodot als 'μαγοφόνια' bezeichnete höchste Fest der Perser mit dem Datum des Mithrakāna-Festes zusammenfiel, erst später darauf bezogen wurde oder von dem griechischen Historiographen damit verwechselt worden ist.[142]

In sich weitgehend schlüssig, aber in letzter Instanz nicht zu beweisen, ist auch die These, einzelne 'Magier' hätten unter den frühen Achämeniden die Funktion von "Königsmachern" übernommen und Dareios habe mit dem Sturz Gaumātas die Schicht der 'Magier' aus dieser entscheidenden Position verdrängt, was sich in mythischer Aufarbeitung des Geschehens in dem Terminus 'μαγοφόνια' niedergeschlagen habe.[143]

Über die genauen Umstände der bei Herodot beschriebenen "Magiertötung" lassen sich demnach keine sicheren Aussagen treffen. Soweit der Hintergrund dieser Geschehnisse - in unterschiedlichen und voneinander abweichenden Erklärungsmodellen - jedoch erfaßt werden kann, lassen sich die

---

138 Vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 238f.

139 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 87.

140 Vgl. Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 177.

141 Vgl. ebd.; zu der etwas ungewöhnlichen Konstruktion und Wortfolge vgl. Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 53.

142 Mit Vorbehalten erwägt Mary Boyce die mögliche Verbindung von 'μαγοφόνια' und Mithrakāna-Fest, vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 88, sehr bestimmt dagegen Herzfeld, Zoroaster and his World I 206; zur Diskussion dieser Problematik vgl. auch Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 177f.

143 Vgl. Papatheophanes, Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids 148f. und 150ff.

nicht zur Deckung zu bringenden Informationen aus den Berichten des Dareios und Herodots zwar als Zeugnisse einer machtpolitischen Auseinandersetzung zweier Thronrivalen verstehen, nicht aber als Ausdruck und Kulminationspunkt eines religiösen Konflikts.[144] Ernst Herzfeld hat diesen Gedanken, der in der Diskussion der letzten Jahrzehnte wenig populär war, bereits pointiert formuliert:

> "Darius killed the magus, but never fought the magi."[145]

c. Gottesurteil oder literarische Stilisierung?

Während Dareios nach dem Bericht von der Auseinandersetzung mit Gaumāta nur kurz resümiert:

> "vašnā Auramazdāha adam xšāyaθiya abavam Auramazdā xšaçam manā frābara[146]
> - Nach dem Willen Ahuramazdās wurde ich König, Ahuramazdā hat mir das Reich gegeben.",

findet sich bei Herodot[147] ein ausführlicher Bericht über die Ereignisse, die schließlich zur Machtergreifung durch Dareios führten. Kernstücke dieser Erzählung sind eine ausführliche Verfassungsdebatte[148] und die Wahl des Dareios zum König durch ein Pferdeorakel[149].

Die Reden über die beste Staatsform zeigen jedoch keinen spezifischen Bezug zur persischen Gesellschaftsordnung,[150] sie spiegeln vielmehr eine Interpretatio graeca auf der Folie der von Herodot propagierten athenischen

---

[144] Auch Herodots Darstellung läßt sich nicht auf dem Hintergrund eines religiösen Konflikts plausibel interpretieren; sein Bericht orientiert sich vielmehr an der Polarität von (medischen) 'Magiern' und Persern, vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 86f.

[145] Herzfeld, Zoroaster and his World I 209; vgl. auch Schaeder, Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung 116.

[146] DB I 59-61, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 118.

[147] Herodot, Historien 3,80-87.

[148] Herodot, Historien 3,80-82.

[149] Herodot, Historien 3,84-87.

[150] Wie z. B. Dumézil, L'intronisation de Darius 148f., und Ritter, Diadem und Königsherrschaft 24, annehmen. Eine ausführliche Übersicht über die Forschungslage bietet Gschnitzer, Die sieben Perser und das Königtum des Dareios 31f. Anm. 36.

Freiheitsideologie.[151] Denn das einzige Argument, das Herodot für die monarchische Theorie anführt, sind die Entartungen der anderen Staatsformen zur Anarchie, die nur von einem Alleinherrscher verhindert werden könne.[152] Durch den Kontext wird diese "Beweisführung" aber als die berechnende Rhetorik eines Machtpolitikers qualifiziert[153] und die Handlungsweise des Dareios als "skrupellose Unbedenklichkeit"[154] charakterisiert:

> "Denn wo es angebracht ist zu lügen, soll man eben lügen. Wir streben nämlich nach demselben (Ziel), ob wir nun lügen oder die Wahrheit sagen. Die einen lügen, sobald sie mit diesen Lügen zu (ihrem) Vorteil[155] überreden wollen, die anderen sagen die Wahrheit, um sich mit der Wahrheit Vorteil zu verschaffen und größeres Vertrauen für sich zu erwecken. ... Wenn aber nicht das Vorteilmachen in Betracht gezogen würde, wäre wohl der Wahrhaftige ebenso lügnerisch wie der Lügner wahrhaftig."[156]

Diese Spannung ist von Herodot sehr gezielt aufgebaut worden; denn über den Stellenwert von Wahrheit und Lüge in der persischen Religion war er sich durchaus im klaren.[157] Ganz im Gegensatz also zur Selbstdarstellung des Dareios konzipierte Herodot seine Erzählung so, daß der angehende Großkönig als ein "von keinerlei Skrupeln gehemmter Machtmensch" erscheint, "einzig von dem Ziel geleitet, sich den Weg zur Alleinherrschaft zu ebnen"[158].

---

151 Vgl. Bringmann, Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft 269 sowie Gschnitzer, Die sieben Perser und das Königtum des Dareios 13 und 31.

152 Herodot, Historien 3,82; vgl. Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 192.

153 Es handelt sich also nicht, wie Gschnitzer annimmt, um eine nur wenig überzeugende Beweisführung Herodots, die deshalb so schwach ausgefallen sei, weil Herodot auf ein Ergebnis festgelegt gewesen sei, das nicht seinen eigenen Ansichten entsprach, vgl. Gschnitzer, Die sieben Perser und das Königtum des Dareios 35.

154 Bringmann, Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft 278.

155 Eig.: "... das Vorteilmachen/Gewinnmachen".

156 Herodot, Historien 3,72:
"ἔνθα γάρ τι δεῖ ψεῦδος λέγεσθαι, λεγέσθω. τοῦ γὰρ αὐτοῦ γλιχόμεθα οἵ τε ψευδόμενοι καὶ οἱ τῇ ἀληθείῃ διαχρεώμενοι. οἱ μέν γε ψεύδονται τότε ἐπεάν τι μέλλωσι τοῖσι ψεύδεσι πείσαντες κερδήσεσθαι, οἱ δ' ἀληθίζονται ἵνα τι τῇ ἀληθείῃ ἐπισπάσωνται κέρδος καί τις μᾶλλόν σφι ἐπιτρόσπηται. ... εἰ δὲ μηδὲν κερδήσεσθαι μέλλοιεν, ὁμοίως ἂν ὅ τε ἀληθιζόμενος ψευδὴς εἴη καὶ ὁ ψευδόμενος ἀληθής."

157 Vgl. Herodot, Historien 1, 138, s. dazu o. S. 108. Zum Gedanken vgl. Bringmann, Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft 277ff., bes. 279 Anm. 52 sowie Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 67.

158 Bringmann, Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft 267.

Für die Untersuchung der achämenidischen Herrscherlegitimation ist dieses von Herodot gezeichnete Bild des Dareios als skrupelloser Machtpolitiker nur von sekundärer Bedeutung. Aufschlußreich ist aber eine Beschäftigung mit der von Fritz Gschnitzer aufgestellten These, Herodot habe eine ursprünglich in seiner Vorlage auftauchende Verfassungsdebatte persischer Provenienz, deren "Probleme und Denkformen" ihm aber fremd erschienen seien, durch eine aktuelle und für ihn daher reizvollere gräzisierende Umdichtung ersetzt.[159] Die Frage, "ob eine Diskussion allgemeiner Verfassungsfragen im Orient, und speziell bei den Persern, überhaupt denkbar ist"[160], wird von Gschnitzer grundsätzlich positiv beantwortet[161] und damit begründet, daß sich ein Beispiel für eine prinzipielle Infragestellung des Königtums im Alten Orient in den Texten des Alten Testaments finde und Herodots Erzählung über den ersten Mederkönig Deiokes[162] einen Hinweis darauf biete, daß eine monarchische Herrschaftsform zumindest bei den Vorgängern der Achämeniden nicht vollkommen selbstverständlich gewesen sei.[163]

Doch ist Herodot, dessen "achämenidische Verfassungsdebatte" wenn nicht frei erfunden, so doch im Horizont griechischer Wertmaßstäbe umgeschrieben ist, offensichtlich kein sicherer Gewährsmann für die Beschreibung der in Frage stehenden politischen Verhältnisse im Alten Orient.[164] Wichtiger aber noch ist, daß der Vergleich der Herrschaftsstrukturen in Israel und

---

[159] Vgl. Gschnitzer, Die sieben Perser und das Königtum des Dareios 34f.- Dieter Metzler baut auf dieser These auf und vermutet sogar Anlehnungen an die Terminologie der Behistun-Inschrift im Text Herodots, vgl. Metzler, Stilistische Evidenz für die Benutzung persischer Quellen durch griechische Historiker 89f.; Herodots Bericht von Dareios' Machtergreifung geht jedoch nicht auf dieses offizielle altpersische Dokument zurück, sondern ist eher als die Wiedergabe mündlicher Mitteilungen von Personen zu verstehen, die entweder die Inschrift des Dareios kannten oder aber aus eigener Erfahrung von den Ereignissen berichteten und dabei möglicherweise Dareios mehr als Mitverschwörer und nicht so sehr als Anführer der Gruppe der "Sieben" schilderten, vgl. Murray, Herodotus and Oral History 111.

[160] Gschnitzer, Die sieben Perser und das Königtum des Dareios 35.

[161] Vgl. ebd. 36: "Grundsätzliche gewissermaßen publizistische Erörterungen über Verfassungsfragen hat es auch im Alten Orient gegeben, auch solche, die - wie das Otanes nach Ausweis der Privilegienerzählung III 83 schon in der persischen Verfassungsdebatte getan haben muß - das Königtum in Frage stellten."
Rüdiger Schmitt hält sogar die letzten Sätze der Dareiosrede in Herodot, Historien 3,82,5 für authentische Dareiosworte, vgl. Schmitt, Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und die Etymologie des Dareios-Namens 244.

[162] Vgl. Herodot, Historien 1,96-100.

[163] Vgl. Gschnitzer, Die sieben Perser und das Königtum des Dareios 36f.

[164] Über dieses Problem ist sich auch Gschnitzer im klaren, der aber dagegen hält, "daß sich der Verdacht, die ganze Konstruktion sei griechischer Herkunft, zwar schwerlich erhärten, aber auch nicht einfach ausräumen läßt", ebd. 37.

den altorientalischen Nachbarkulturen das Phänomen der radikalen Kritik der Institution des Königtums in Israel als gänzlich singuläre Erscheinung erwiesen hat.[165] Von der Analyse israelitischer Verhältnisse kann also gerade nicht auf eine vergleichbare Situation im achämenidischen Iran geschlossen werden,[166] zumal außerdem bedacht werden muß, daß die Kritik am Königtum nicht notwendig auch bereits eine Diskussion über die beste Verfassung nach sich gezogen haben muß.[167]

Auch die Erzählung von der Manipulation des Gottesurteils, die nach Auskunft Herodots die zweifelhafte Begründung für Dareios' Anrecht auf den Thron darstellt,[168] steht im polaren Widerspruch zu der in den altpersischen Inschriften proklamierten Gotterwähltheit des Großkönigs.[169] Obwohl es sich bei diesem für die Zeichnung des Charakterbildes der achämenidischen Könige ganz der herodoteischen Polemik verpflichteten Text nicht um einen Tatsachenbericht handeln dürfte, ist es doch nicht auszuschließen, daß Züge der Erzählung aus alten Traditionen der Nachbarkulturen des Iran erwachsen sind.

Den Hintergrund für eine solche Einordnung der herodoteischen Hippomantiegeschichte bilden Analysen, die auf die außerordentliche Rolle, die dem Pferd in alten Kulturen zukam, aufmerksam gemacht haben. So ist spätestens seit der Schaffung einer persischen Reitertruppe durch Kyros d. Gr. das Pferd zu einem bedeutenden Faktor des Staatshaushaltes geworden, und persische Gestüte genossen in der Antike den Ruhm, zu den besten und größten zu zählen.[170] Auch auf den Abbildungen von Persepolis, besonders

---

165 S. o. S. 29ff.

166 Vgl. auch Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 10: "Es versteht sich von selbst, daß das Spiel einer solchen Dialektik in einer altorientalischen Monarchie unmöglich gewesen wäre. Denn eine Auseinandersetzung über das Für und Wider dieser oder jener Staatsform ist an Voraussetzungen gebunden, die vor dem zwanzigsten Jahrhundert im Orient so gut wie niemals gegeben waren."

167 Selbst in Israel hat es keine Verfassungsdebatte im Sinne der griechischen Vorstellung gegeben. Die Königtumskritik war eine Reaktion konservativer, dem Denken einer segmentären Gesellschaft verpflichteter Kreise, die im Reich Juda mit weniger, im Nordreich mit mehr Erfolg gegen die Etablierung der neuen Machtstrukturen der Königszeit opponierten, s. dazu o. S. 29f.

168 Vgl. Herodot, Historien 3,85-87.

169 Vgl. Bringmann, Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft 278f. sowie Schmitt, Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung 31.

170 Vgl. Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 97ff., Eilers, Iran zwischen Ost und West 25 und König, Älteste Geschichte der Meder und Perser 13.- Außerordentlichen Ruhm erlangten in der Antike vor allem die "nisäischen" Pferde, die ihrer Größe und Ausdauer wegen als Reittiere in der Schlacht, aber auch zur Zucht sehr geschätzt waren, vgl. Widengren, Die Religionen Irans 128. "Nisäische" Pferde erwähnt auch Herodot (Historien 7,40); zehn dieser Tiere zogen nach seinem Bericht auf dem Marsch

den Darstellungen der tributbringenden Völker auf den Reliefs der Apadāna-Friese, erscheinen Pferde an exponierter Stelle.[171]

Diese eher quantitativen Beobachtungen werfen jedoch Licht auf eine sehr viel weitgehendere Ausdeutung des Pferdes als Träger religiöser Symbolgehalte im indo-iranischen Kulturraum. In zoroastrischen Texten wird das Pferd neben Rind und Hund als ein heiliges Tier angesehen, das Y. 11,1f. als 'ašavan' bezeichnet wird und dem wichtige Funktionen im Kampf gegen das Böse zugeschrieben werden.[172] In diesem Kampf aber soll das Pferd nicht nur den Menschen dienstbar sein, sondern es gilt als den Göttern geweiht und wird diesen auch geopfert.[173] Besonders wurden weiße Pferde, weil weiß als die Farbe des Lichts galt, mit dem Sonnengott in Verbindung gebracht.[174]

Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß das Motiv der dem Sonnengott geweihten Pferde die Brücke zur herodoteischen Hippomantiegeschichte bildet. Zwar wird immerhin Dareios nach dieser Erzählung bei Sonnenaufgang durch das Wiehern seines Pferdes zum König bestimmt.[175] Aber die Formulierung "ἅμα τῷ ἡλίῳ ἀνιόντι - bei Sonnenaufgang"[176] findet sich nur in der zweiten von Herodot überlieferten Version der Ereignisse; an der entsprechenden Stelle der ersten Version wird der Zeitpunkt des Geschehens in der abweichenden Formulierung "ἅμ' ἡμέρῃ δὲ διαφωσκούσῃ - im Morgengrauen"[177] angegeben. Herodot zumindest scheint es also nicht auf eine Betonung der Sonnensymbolik angekommen zu sein.

Daß auf den elamischen Verwaltungstäfelchen aus Persepolis an mehreren Stellen der Name 'Hvarīra', der als "Genius des Sonnenaufgangs" gedeu-

---

des persischen Heeres unter Xerxes gegen Griechenland den Wagen des "Zeus"; ausführlich zur Interpretation dieser Stelle u. S. 216f.

171 Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive V. Synarchie, Korrekturen und Nachträge 193 und Oemisch, König und Kosmos 193 und mit Hinweis auf DNb 41ff. Borchhardt, Bildnisse achaimenidischer Herrscher 208.

172 Vgl. Voigt, Die Wertung des Tieres in der zarathuštrischen Religion 31f. und 41f.

173 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 151f. und Widengren, The Sacral Kingship of Iran 251f.

174 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 30, Boyce, A History of Zoroastrianism II 165f. und 214 sowie Geiger, Ostīrānische Kultur im Altertum 350f.; ferner Voigt, Die Wertung des Tieres in der zarathuštrischen Religion 41 und Widengren, Der Feudalismus im alten Iran 147.

175 Vgl. Duchesne-Guillemin, Sonnenkönigtum und Mazdareligion 136.

176 Herodot, Historien 3,87.

177 Herodot, Historien 3,86.

tet wurde, erscheint,[178] mag als ein Indiz, nicht aber als ein zwingender Beleg für eine ausgeprägte Sonnenideologie der Achämeniden zu werten sein. Vor allem sollte nicht außer acht gelassen werden, daß sich in den altpersischen Inschriften keinerlei Hinweise auf eine solche Sonnensymbolik finden.[179]

Insofern steht die These, daß nach einer alten indo-iranischen Tradition der Sonderfall eines Interregnums üblicherweise durch ein Pferdeorakel geregelt wurde und dieser Brauch auch bei den Achämeniden Anwendung gefunden habe, auf verhältnismäßig schwachen Füßen.[180] Denn außer der fraglichen Herodotstelle gibt es keinen Beleg für die Übernahme dieser Rechtspraxis durch die Achämeniden.

Statt auf ein historisches Ereignis geht die Hippomantiegeschichte vielmehr mit großer Wahrscheinlichkeit auf eine Wanderlegende zurück, deren Spuren sich bis in das 8. Jh. v. Chr. nach Urartu verfolgen lassen.[181] Von dem urartäischen König Rusa I. wird berichtet, er habe ein Standbild, das seinen Streitwagen, seine beiden Pferde, seinen Wagenlenker und ihn selber darstellte, errichten und mit der Aufschrift versehen lassen:

> "Mit meinen beiden Pferden und meinem Einen Wagenlenker haben meine Hände das Königreich von Urartu erobert."[182]

Folgt man dem Bericht Herodots, ließ aber auch Dareios ein Reiterstandbild anfertigen, das die folgende, verblüffend ähnlich klingende Aufschrift getragen haben soll:

> "Dareios, der Sohn des Hystaspes, hat dank der Vortrefflichkeit (seines) Pferdes - (hier) nannte er den Namen - und (seines) Stallmeisters Oibares die Herrschaft über die Perser errungen."[183]

---

178 Vgl. Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 94f.

179 Motivische Elemente altorientalischer Sonnenideologie, die auf die Übernahme einer damit verbundenen Symbolik schließen lassen, begegnen allerdings in der achämenidischen Kunst, vgl. Duchesne-Guillemin, Sonnenkönigtum und Mazdareligion 136.

180 Vgl. vor allem Widengren in verschiedenen Untersuchungen, besonders The Sacral Kingship of Iran 244, Die Religionen Irans 151, Der Feudalismus im alten Iran 146f. und La royauté de l'Iran antique 85; vgl. ferner Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 168 und Briant, La Perse avant l'empire 112.

181 Vgl. Lehmann-Haupt, Dareios und sein Roß 61 und Schmitt, Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung 31.

182 Zitat nach Lehmann-Haupt, Dareios und sein Roß 60; vgl. auch Schmitt, Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung 31.

183 Herodot, Historien 3,88: "Δαρεῖος ὁ Ὑστάσπεος σύν τε τοῦ ἵππου τῇ ἀρετῇ (τὸ οὔνομα λέγων) καὶ Οἰβάρεος τοῦ ἱπποκόμου ἐκτήσατο τὴν Περσέων βασιληίην."

Diese bis in den Wortlaut reichende Motivverwandtschaft der beiden Erzählungen macht den fiktiven Charakter des herodoteischen Berichts offenkundig.[184] Unklar muß jedoch bleiben, ob die Rusa-Legende in einem historischen Ereignis des 8. Jh.'s v. Chr. wurzelt und somit den Kern und Ausgangspunkt der Legendenentwicklung beschreibt oder ob auch diese Erzählung auf noch älteren Vorlagen fußt. Dann liegen uns in den beiden Inschriftbezeugungen vielleicht "nur die beiden letzten greifbaren Vertreter einer von Haus aus erheblich älteren Sagenreihe vor"[185].

d. Die Gestaltwerdung der Königsideologie

Die enormen Anstrengungen, die Dareios I. im ersten Jahr seiner Regierung zur Absicherung seiner Herrschaft entfalten mußte und die eigentlich nur den militärischen Unternehmungen Alexanders d. Gr. vergleichbar sind,[186] sind zugleich ein deutliches Signum dafür, wie extrem gefährdet und umstritten der Machtanspruch des Großkönigs zunächst war. Dareios begnügte sich nicht damit, die Stimmen der Gegner, in seiner Terminologie: der von 'drauga' geleiteten Rebellen, mit militärischer Macht zum Schweigen zu bringen. Er schuf darüber hinaus mit seiner Stadt Persepolis und den erstmalig auf Altpersisch verfaßten Inschriften wirksame Instrumente zur Darstellung seiner Macht und Erläuterung seines Verständnisses von Königtum. Vor allem die Inschrift DNb, die abgesehen von einer kurzen Einleitung aus einer formelhaften Aufzählung der geistigen, körperlichen und seelischen Voraussetzungen für den Herrscherberuf besteht und alle diese Bedingungen bei Da-

---

[184] Vgl. Lehmann-Haupt, Dareios und sein Roß 59f., Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive III. Felsgräber 105, bes. ebd. Anm. 32 sowie König, Älteste Geschichte der Meder und Perser 46 und König, Der falsche Bardija 189 und 275.
Daß es sich bei der von Herodot angeführten Inschrift nicht um die Übersetzung eines authentischen altpersischen Textes handeln kann, belegt eine Dareios-Stele aus Susa, deren Aufschrift zeigt, daß "auch auf einer Königsstatue eine Inschrift mit den sonst gebräuchlichen Formulierungen und vor allem mit dem normalen Königsprotokoll zu erwarten ist", so Schmitt, Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung 31.

[185] Lehmann-Haupt, Dareios und sein Roß 64.

[186] Vgl. Cameron, Darius the Great and his Scythian (Saka) Campaign 83.

reios als erfüllt konstatiert,[187] macht die mit dieser Selbstdarstellung verbundene Rechtfertigungsabsicht plausibel.

Eine alte Forschungstradition hält allerdings immer noch an der Authentizität der Kyros-, Arsames- und Ariaramnes-Inschriften fest[188] und verlegt damit die Entstehung der altpersischen Keilschrift in die Zeit der medischen Oberhoheit.[189] Eine Reihe gravierender sprachlicher Anstöße, wie sie in der Dareios- und Xerxeszeit nicht vorkommen, die aber für die späteren Achämeniden typisch sind,[190] sprechen jedoch für eine Datierung der Ariaramnes- und Arsames-Inschriften in das 4. Jh. v. Chr.;[191] ungeachtet der Echtheit der Inschriften (als altpersische Texte) kann daher an ihrer Authentizität, d. h. an ihrer Abfassung unter Ariaramnes bzw. Arsames, nicht festgehalten werden.[192]

In einem anderen Fall dient dasselbe sprachliche Kriterium dazu, die Entstehungszeit eines Salbfläschchens mit einer ägyptischen Aufschrift näher einzugrenzen. Der nur sehr kurze Text lautet: "jn.t(j) r(w) jj w(') hwš(')", was der altpersischen Genitivform 'Dārayavahauš', nicht aber, wie man zunächst vermuten möchte, dem Nominativ 'Dārayavauš' entspricht.[193] Versteht man

---

187 Vgl. Calmeyer, Zur Rechtfertigung einiger großköniglicher Inschriften und Darstellungen: Die Yaunā 161f. Anm. 40; s. ausführlich dazu u. S. 247f.

188 Vgl. z. B. Mallowan, Cyrus the Great (558 - 529 B.C.) 2f. (= 395ff.), Pagliaro, Cyrus et l'empire Perse 9, Sharp, The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors 18f., Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften im Grundtexte mit Übersetzung, Grammatik und Glossar 75 sowie Wilber, Persepolis. The Archaeology of Parsa, Seat of the Persian Kings 32.

189 Vgl. z. B. von der Osten, Die Welt der Perser 78 und Eilers, Vier Bronzewaffen mit Keilinschriften aus West-Iran 12f. Anm. 29.

190 Vgl. Schaeder, Über die Inschrift des Ariaramnes 4ff. und Schaeder, Über einige altpersische Inschriften 9f.

191 Vgl. Schaeder, Über die Inschrift des Ariaramnes 9 sowie Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 40, Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 32f., Hinz, Die Entstehung der altpersischen Keilschrift 98 und Hoffmann, Altiranisch 1.
Zur Problematik des nicht sicher einzuordnenden Siegels Sa mit der vor allem in parthischer Zeit verbreiteten Namensform 'Aršaka' (Arsakes) vgl. ausführlich Schmitt, Altpersische Siegel-Inschriften 37f. und 44f.; eine Entstehung in parthischer Zeit kann aber allein schon wegen der Verwendung der Keilschrift ausgeschlossen werden, vgl. ebd. 38. Denkbar wäre dagegen, daß das Siegel auf den zum Thronfolger und Mitregenten ernannten Sohn Dareios' II., Arsakes, den späteren Artaxerxes II., zurückginge.

192 Vgl. Schaeder, Über die Inschrift des Ariaramnes 9.- Anders noch Lecoq, Le problème de l'écriture cunéiforme vieux-perse 48ff., dessen Auffassung jedoch durch Rüdiger Schmitts Neulesung des "Schrifterfindungsparagraphen" DB § 70 widerlegt wird, s. u. S. 167f.

193 Vgl. Gropp, Zwei achämenidische Gefäße mit Inschriften 327f.

diesen Genitiv als *Genitivus Possessivus*, so ergibt sich als Übersetzung der Aufschrift: "(ein Fläschchen) des Dareios".[194]

Die Verwechslung von Genitiv und Nominativ in 'Dārayava(ha)uš' ist eine typische Ausfallserscheinung in der Beherrschung der altpersischen Sprache, wie sie sich erstmals bei Xerxes findet und eine Entwicklung andeutet, die mit dem Abschleifen der Endungen einen Schritt in Richtung auf die mittelpersische Sprachform geht und die zeigt, daß das Altpersische zu diesem Zeitpunkt bereits Schriftsprache war und aktiv nicht mehr beherrscht wurde.[195] Daher läßt die korrekte Genitivform mit großer Sicherheit auf eine Entstehung zur Zeit Dareios' I. schließen; "denn unter den beiden anderen Königen dieses Namens war wohl kein Perser mehr in der Lage, den Genitiv richtig zu bilden"[196].

Auch die Kyros-Inschriften aus Pasargadae sind keine authentischen Texte. So geht aus der Rekonstruktion der nur bruchstückhaft erhaltenen Inschrift DMa[197] hervor, daß es Dareios I. war, der an von Kyros errichteten Bauwerken nachträglich Inschriften hat anbringen lassen:[198]

> "Kündet Dareios, der große [König,] des Hystaspes [Sohn], der Achämenide: Diesen [Palast] hat [König] Kyros ..... für sich errichtet, und auch [dieses] Relief, eine Inschrift [jedoch nicht] angebracht. Ich habe meine [Inschrift] darauf geschrieben."[199]

Diesem Befund entspricht eine Aussage Dareios' I. in DB IV 88f., die über den Text von DMa hinausgeht und den Großkönig nicht nur als den Verfasser von Inschriften in altpersischer Sprache benennt, sondern als den Erfinder (bzw. Auftraggeber) der altpersischen Schrift deklariert und damit

---

194 Vgl. ebd. 328.

195 Vgl. Schaeder, Über einige altpersische Inschriften 12 und 15, Hinz, Neue Wege im Altpersischen 20f. und ebd. 131 mit Belegen für andere verderbte Genitivformen dieses Namens sowie Schmitt, Altpersisch 60.

196 Gropp, Zwei achämenidische Gefäße mit Inschriften 328.

197 Zur Berechtigung der Umbennenung von CMb in DMa vgl. Borger/Hinz, Eine Dareios-Inschrift aus Pasargadae 117 und 124.

198 Zum Gedanken vgl. Hinz, Die Entstehung der altpersischen Keilschrift 98 und Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 53ff.; verhalten, aber dem damaligen Forschungsstand voraus Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden LXVIIff., sowie Weissbach/Bang, Die altpersischen Keilinschriften in Umschrift und Übersetzung 2; vgl. inzwischen auch Nylander, Who Wrote the Inscriptions at Pasargadae? 168ff. und 175ff.

199 Zitiert nach der Rekonstruktionsübersetzung von Rykle Borger und Walther Hinz, vgl. Borger/Hinz, Eine Dareios-Inschrift aus Pasargadae 125. Auf eine Wiedergabe des altpersischen Textes wird an dieser Stelle verzichtet, da der Wortlaut lediglich aus einer puzzleartigen Kombination der Fragmente der dreisprachigen Inschrift gewonnen werden konnte und eine Zusammenstellung der lesbaren Inschriftreste auf Altpersisch alleine kaum einen Sinn ergibt, vgl. ebd. 124f.

eine Entstehung altpersischer Dokumente unter den Amtsvorgängern Dareios' I. unmittelbar ausschließt:

"vašnā Auramazdāha ima dipiçiçam taya adam akunavam patišam ariyā[200]
- Nach dem Willen Ahuramazdās ist dies die Schriftform[201], die ich gemacht habe, obendrein auf Iranisch[202]."

Eine solche Interpretation des "Schrifterfindungsparagraphen" wird besonders durch die elamische Übersetzung dieser Textstelle gestützt:[203]

"Ich habe eine andersartige Schrift gemacht, auf Iranisch, was es vorher nicht gab."[204]

---

200 DB IV 88f., altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 73.

201 Ap. 'dipiçiçam'.- Diese Konjektur ist von Rüdiger Schmitt nach einer sorgfältigen Überprüfung der altpersischen Textfragmente anhand der von Heinz Luschey und Leo Trümpelmann 1963/64 angefertigten Photographien der Behistun-Inschriften vorgeschlagen worden. Gegenüber Kents 'dipīmaiy' und der von Wilhelm Eilers vermuteten Lesung 'dipividam' bzw. 'dipivaidam' bietet dieser in epigraphischer Hinsicht ohnehin vorzuziehende Wortlaut den wichtigen Vorteil, daß er auch wesentlich zur Klärung der inhaltlich mit DB § 70 verbundenen Probleme beiträgt. Vor allem aber verhilft Schmitts "Lesefrucht" 'dipiçiçam' ('dipiçiça-' - "Schriftform, -gestalt, -bild") in der lange Zeit diskutierten Frage zu einer Entscheidung, ob mit der fraglichen Lesung von 'dipi-...' die Begrifflichkeit "Schrift" oder "Inschrift" gemeint ist, ob der fragliche § 70 der Behistun-Inschrift also die Erfindung der altpersischen Schrift dokumentieren oder lediglich die Entstehung dieses *einen* Inschriftentextes unter Dareios belegen soll, vgl. dazu z. B. die Diskussionsbeiträge von Walther Hinz, Die Zusätze zur Darius-Inschrift von Behistan 244f. und von Josef Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 16ff.; mit der Neulesung des Ausdrucks als "Schriftform" klärt sich der Kontext der Stelle dahingehend, daß davon ausgegangen werden kann, "daß Dareios an dieser Stelle zuerst von der 'äußeren Form' der von ihm neu geschaffenen Schrift spricht - /vašnā Auramazdāha ima dipiçiçam, taya adam akunavam/ 'Nach dem Willen des Auramazdā, dies (ist) die Schriftform, die ich geschaffen habe' -, bevor er dann eine Bemerkung über die 'innere Form' anschließt, daß es nämlich dadurch möglich geworden sei, einen Text auch 'auf Arisch, d. h. Persisch' zu schreiben: *p-t-i-š-m a-r-i-y-a* /patišam ariyā/ 'obendrein auf Arisch'", so Schmitt, Epigraphisch-exegetische Noten zu Dareios' Bīsutūn-Inschriften 59.

202 Wörtlich: "arisch"; zu ap. 'ariya-' vgl. die weiteren Belegstellen DNa 14, DSe 13f. und XPh 13.- Zur Deutung des Begriffs vgl. vor allem Gnoli, The Idea of Iran 13ff. und Schmitt, Iranische Sprachen: Begriff und Name 1.

203 Vor allem fällt auf, daß im elamischen Text nicht der Begriff 'tup-pi' erscheint, dem ansonsten ap. 'dipi-' - "Inschrift" entspricht, sondern die Wortform 'tup-pi-me' - "Schrift" an dieser Stelle verwendet wird, vgl. bereits Hinz, Die Zusätze zur Darius-Inschrift von Behistan 244f.- Rüdiger Schmitt hat ferner darauf aufmerksam gemacht, daß das diesem Begriff 'tup-pi-me' zugeordnete Demonstrativum nicht dem nahdeiktischen "dieser hier" entspricht, sondern mit der Wortform vom Stamm 'da-a-e' - "ander" diese Textaussage zweifelsfrei so konzipiert ist, daß sie ausschließlich auf die altpersische Textversion zu beziehen ist, vgl. Schmitt, Epigraphisch-exegetische Noten zu Dareios' Bīsutūn-Inschriften 59f.

204 Zitat nach Hinz, Die Zusätze zur Darius-Inschrift von Behistan 245, vgl. auch Herrenschmidt, Le paragraphe 70 de l'inscription de Bisotun 194.

Doch sind es nicht nur sprachlich-stilistische Kriterien, die neben der Selbstaussage des Dareios bezeugen, daß die altpersische Keilschrift erst unter diesem Großkönig geschaffen wurde und also die auf Kyros II., Arsames und Ariaramnes zurückgeführten altpersischen Inschriften keine authentischen Texte dieser Könige darstellen.[205] Diesen Sachverhalt bestätigt mittelbar auch ein Passus aus einem Brief des Themistokles an einen gewissen Temenidas in Griechenland, mit der Bitte, er möge ihm verschiedene Pretiosen ins Exil nachsenden, und zwar die,

> "auf die die alten assyrischen Zeichen geschrieben sind, nicht (die), die Dareios, der Vater des Xerxes, unlängst bei den Persern eingeführt hat".[206]

Sowohl die altpersische Schrift als auch das erste Dokument in dieser Sprache, die Behistun-Inschrift, sind in jeweils charakteristischer Weise an den literarischen und ikonographischen Vorbildern der Nachbarkulturen orientiert. So zeigt das Altpersische besonders in den Termini für offizielle Titel eine stark medische Prägung der Formen;[207] auch ist die altpersische

---

205 Vgl. Hinz, Neue Wege im Altpersischen 15, Hoffmann, Zur altpersischen Schrift 621ff., Naveh/Greenfield, Hebrew and Aramaic in the Persian Period 116 und Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 14; zu einem zusammenfassenden Überblick über die wichtigsten Argumente vgl. neuerdings Schmitt, Altpersisch 61f.- Bemerkenswert ist auch die Beobachtung, daß bereits die Entstehungsgeschichte des Behistun-Monumentes ein klares Indiz für die Neuschöpfung der altpersischen Keilschrift unter Dareios I. darstellt: "Die ursprüngliche Planung des Monumentes hatte ... außer dem Relief nur elamische, in einer ersten Erweiterung auch babylonische, aber noch keine altpersischen Beschriftungen vorgesehen. Diese Beschränkung auf die vorachaimenidischen 'Kultursprachen' und die gleichzeitige Nichtberücksichtigung der Muttersprache der Könige selbst sind plausibel nur so zu interpretieren, daß diese Sprache, das Altpersische, bis dahin eben noch nicht schriftlich gebraucht werden konnte" (ebd. 62), vgl. dazu auch Luschey, Bīsotūn II. Archeology 292 und Schmitt, Bīsotūn III. Darius's Inscriptions 300f.

206 "Τῶν κρατήρων μοι τῶν ἀργυρῶν τοὺς μεγίστους τέσσαρας καὶ τῶν θυμιατήρων τῶν χρυσῶν ἐφ' οἷς ἐπιγέγραπται τὰ 'Ασσύρια τὰ παλαιὰ γράμματα, οὐχ ἃ Δαρεῖος ὁ πατὴρ Ξέρξου Πέρσαις ἔναγχος ἔγραψεν ...",
griechischer Text nach Doenges, The Letters of Themistokles 228.- Die Echtheit des Dokumentes ist zwar wahrscheinlich, aber umstritten; vgl. jedoch dazu Hinz, die Quellen 14 sowie die wichtige Überlegung von Hinz, Neue Wege im Altpersischen 16: "Welcher Grieche sollte sich, wäre der Brief gefälscht, eine so präzise Angabe ausgedacht haben? Selbst wenn der Brief eine Fälschung wäre, würde der Historiker in dieser Angabe einen echten Überlieferungskern erblicken müssen."

207 Vgl. bes. Kent, Old Persian 8f., Briant, La Perse avant l'empire 98f., Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 164ff. und Schmitt, Altpersisch 57. Daß solche Medismen allerdings nicht zwangsläufig 'Lehnwörter' gewesen sein müssen und die inhaltliche Füllung übernommener Titulaturen nicht der des Vorbildes entsprochen haben muß, hat Heleen Sancisi-Weerdenburg mit dem Hinweis darauf herausgestellt, daß die auf einer nomadischen Stämmestruktur basierende medische Gesellschaftsordnung kaum die notwendigen Voraussetzungen für die Entwicklung einer in permanente (d. h. nicht situationsbedingte, zeitweilige) Ämter differenzierte Bürokratie bot, vgl. Sancisi-Weerdenburg, Was there ever a Median Empire? 208ff.

Schrift entweder nach dem Muster eines der vorachämenidischen Keilschriftsysteme, das den Belangen einer Alphabetschrift angepaßt werden mußte, entworfen worden oder aus der Adaption eines aramäischen (westsemitischen) Buchstabenalphabets mit keilschriftlichen Elementen entstanden.[208] Das Altpersische hat aber niemals das Aramäische als Kanzleisprache des Hofes abgelöst und besaß auch für die Reichsverwaltung, deren Urkunden zu einem Großteil auf Elamisch verfaßt wurden, keine nennenswerte Bedeutung, diente dagegen - ähnlich wie die altpersische Keilschrift - vorrangig der Repräsentation des Königtums.[209]

Dem entspricht auch der artifiziell monumentale Charakter der großköniglichen Architektur und Reliefkunst,[210] bei der die Aussagen von Texten und bildlichen Darstellungen in gleicher Weise die Proklamation des Königs als eines unumstrittenen Machthabers zum Inhalt haben.[211] Daß neben dem Altpersischen und Elamischen auch das Babylonische, das in achämenidischer Zeit als Kanzleisprache außerhalb Babyloniens keine Rolle spielte, als Referenzsprache der Inschrifttexte Verwendung gefunden hat, ist als ein Zeichen dafür zu werten, daß "die Achaimeniden, die sich seit Kyros als Nachfolger der großen babylonischen und assyrischen Könige sahen, auch in der Epigraphik ihrer Dekrete an alte mesopotamische Traditionen"[212] anknüpften.

---

[208] Zu einer Übersicht über die diskutierten Möglichkeiten und deren Bewertung vgl. Herrenschmidt, Nugae Antico-Persianae 38ff. (mit einem Votum dafür, den Einfluß der elamischen Schreiber unter den Intellektuellen am Achämenidenhof nicht zu gering anzusetzen, vgl. ebd. 48), Hincha, Zum Ursprung der altpersischen Keilschrift 70f. und Lecoq, Le problème de l'écriture cunéiforme vieux-perse 38ff.- Zwar läßt sich die Zahl der sinnvollen Hypothesen stark eingrenzen, aber eine endgültige Entscheidung kann nur von zukünftigen Textfunden erhofft werden, vgl. Hincha, Zum Ursprung der altpersischen Keilschrift 83f.
Auch die am Grab Dareios' I. in Naqš-i Rustam entdeckte altpersische Inschrift in aramäischer Schrift ist kein Beleg für eine Herleitung der altpersischen Keilschrift aus dem Aramäischen. Der Text stammt vielmehr mit hoher Wahrscheinlichkeit von einem der späteren Achämenidenkönige, vgl. Frye, The 'Aramaic' Inscription on the Tomb of Darius 90.

[209] Vgl. Frye, Die Perser 131f., Naveh/Greenfield, Hebrew and Aramaic in the Persian Period 116 und Schmitt, Altpersisch 56f.

[210] Zur Entstehung des ersten Dokumentes in altpersischer Sprache vgl. die ausführliche Diskussion der Entwicklung des Behistun-Monumentes bei Hinz, Die Entstehung der altpersischen Keilschrift 95ff., Hinz, Die Behistan-Inschrift des Darius in ihrer ursprünglichen Fassung 121f. sowie Luschey, Studien zu dem Darius-Relief von Bisutun 91f. und vor allem Borger, Die Chronologie des Darius-Denkmals am Behistun-Felsen 108ff.

[211] Vgl. Bauer, Symbolik des Parsismus 11.

[212] Schmitt, Altpersisch 57.

Neben babylonischem macht sich dabei besonders urartäischer Einfluß bemerkbar. So findet sich auf dem Relief von Sar-i Pul eine Darstellung des über seine Feinde triumphierenden Königs, in der bereits Motive, die sonst als einzelne belegt sind, in einer Szene verschmolzen wurden: vor allem die Siegespose des Königs, der seinen Fuß auf einen am Boden liegenden Feind setzt und dem andere unterworfene Gegner in Fesseln vorgeführt werden, und die von einer Gottheit vorgenommene Investitur des Königs mit dem Ring der Macht.[213] Diese Darstellung, die im weitesten Sinn die Thematik und Ausgestaltung des Behistunreliefs vorwegnimmt,[214] ist jedoch nicht das einzige Beispiel für urartäischen Einfluß auf die Kunst der Achämeniden. Abgesehen davon, daß sich bereits für die "Zyklopenbauweise" in Pasargadae maßgebliche Vorbilder aus der urartäischen Hauptstadt Touchpa anführen lassen,[215] zeigen sich auch Parallelen im Formular der Königsinschriften; am auffälligsten ist die Übereinstimmung in der immer wiederkehrenden Einleitungsformel: "θātiy N.N. xšāyaθiya ... - es verkündet der König N.N. ...".[216]

Neben Motiven und Formularen aus den Königsinschriften der Nachbarkulturen wurden von Dareios auch die Topoi des altorientalischen Königsbildes übernommen und als wirksame Instrumente zur Veranschaulichung der von ihm propagierten Königsideologie eingesetzt.[217] Vor allem betonen die zentrierte Stellung des Königs im Bildgeschehen sowie die als Bedeutungsproportion[218] bezeichnete Darstellungsperspektive die herausragende Stellung des Königs, die noch durch Symbolträger wie Thron, Krone, Ring und Bogen als Zeichen der Macht untermauert wird. Der dreisprachige Inschriftentext schließlich fungiert als eine Art Benamungsporträt und dient damit der zeichenhaften Individuation des Königs als dem einzig unumstrittenen und legitimen Machthaber.[219]

---

213 Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 196f., Porada, Alt-Iran 33f., Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive III. Felsgräber 104, Farkas, The Behistun-Relief 828f. sowie Oemisch, König und Kosmos 130ff. und Koch, Persien zur Zeit des Dareios 4f.

214 Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 196 und 198ff.; zu achämenidischen Siegeln mit Darstellungen des Triumphs des Königs über gefangene Feinde vgl. ebd. 182ff.

215 Vgl. Ghirshman, La civilisation Achéménide et l'Urartu 86.

216 Vgl. ebd. 87f.- Zur Analyse dieser Verbum-Dicendi-Ellipse vgl. Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 74f.

217 Vgl. Borchhardt, Bildnisse achaimenidischer Herrscher 207.

218 Eine Darstellungstechnik, die die Größe der abgebildeten Personen nach der ihnen zukommenden Bedeutung bestimmt.

219 Vgl. Borchhardt, Bildnisse achaimenidischer Herrscher 207f.

Auch in der Wahl des Ortes Behistun (ap. 'Bagastāna'[220] - "Götterstätte") zeichnet sich die bereits beobachtete Tendenz ab, nicht nur nicht mit bestehenden Traditionen zu brechen, sondern die eigene Herrschaft dem gegebenen Traditionsrahmen einzugliedern. Dabei zeigt die Entscheidung des Dareios, gerade an diesem kultisch seit uralter Zeit bedeutsamen Ort[221] das grundlegende Dokument der Rechtfertigung seines Königtums anbringen zu lassen, erneut die klare Einbindung seines Herrschaftsanspruchs - und damit implizite auch der Legitimation dieses Anspruchs - in einen religiös geprägten Traditionshorizont.[222]

Religiös-kosmologische Spekulationen sind in der Forschung vor allem mit dem Konzept der von Dareios neugegründeten[223] Stadt Persepolis[224] verbunden worden. Weil die Stadt nachweislich neben Susa, Babylon und Ekbatana als Reichshauptstadt kaum eine Rolle gespielt hat,[225] hat man sie als eine rituelle Stadt aufzufassen versucht, als das iranische Zentrum der Erde, die astral ausgewiesene *axis mundi*, in der das für die Königsinvestitur bedeutsame Neujahrsfest (Nō Rūz) gefeiert worden sei.[226] Doch haben archäo-

---

220 Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 43 Anm. 100, Boyce, A History of Zoroastrianism II 9, Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 10f. und Koch, Persien zur Zeit des Dareios 4.- Zur sprachlichen Umbildung und Neuinterpretation der Namensform (Bagastāna - Behistān - Behistūn - Bīsutūn/Bīsitūn) vgl. Schmitt, Altpersisch 59 Anm. 7 und Schmitt, Bīsotūn I. Introduction 289f.

221 Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 43, Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 11, König, Relief und Inschrift des Koenigs Dareios I am Felsen von Bagistan 1 und Luschey, Studien zu dem Darius-Relief von Bisutun 66f.

222 Die Frage, ob darin die berechnende Handlungsweise eines (religiös indifferenten) Machtpolitikers zu sehen ist, der sich religiöse Traditionen als Legitimationsressource nutzbar macht, oder ob die achämenidische Königsideologie überhaupt erst auf dem weltanschaulichen Boden zoroastrischen Glaubens Gestalt annahm, muß an dieser Stelle nicht entschieden werden, s. dazu o. S. 15f. sowie u. S. 215.

223 Zu Dareios als dem prägenden Bauherrn von Persepolis vgl. Luschey, Iran und der Westen von Kyros bis Khosrow 25f., Luschey, Zum Problem der Stilentwicklung in der achämenidischen und sasanidischen Reliefkunst 118 sowie Koch, Persien zur Zeit des Dareios 11.

224 Der Name geht eigentlich auf das iranische Kernland 'Pārsa', griech. 'Πέρσαι', zurück. Die korrekte Weiterentwicklung zu "Stadt der Perser" hätte deshalb 'Περσαίπολις' oder 'Περσόπολις' lauten müssen. Stattdessen ist aber aufgrund der Ähnlichkeit zu 'πέρσις' - "Vernichtung, Zerstörung" die Form 'Περσέπολις' (eig. "Zerstörungsstadt") entstanden, vgl. Shahbazi, From Pārsa to Taxt-e Jamšīd 197 und von Gall, Persische und medische Stämme 262.

225 Vgl. Christensen, Det gamle og det nye Persien 41f., Nylander, Al-Bērūnī and Persepolis 138 sowie Walser, Persepolis 8.

226 Vgl. Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 71ff., Krefter, Neues von Persepolis 253, Mayrhofer, Alltagsleben und Verwaltung in Persepolis 192, Oemisch, König und Kosmos 196, 204 und 220, Sancisi-Weerdenburg, Legitimatie in het Achemenidenrijk 164, Walser, Persepolis 8 sowie Widengren, The Sacral Kingship of Iran 252ff., Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte I 51ff. und Wilber, Persepolis 17. Astrale Spekulationen hätten sich in späterer Zeit sogar vermehrt in veränderten Bauhöhen niederge-

logische Untersuchungen und geographische Messungen, die sich hauptsächlich auf die Überprüfung der Lichteinfallstheorie für die Sommersonnenwende konzentrierten, diese Auffassung von Persepolis als einer astralsymbolischen Ritualstadt als zu eng erwiesen.[227] Außerdem finden sich auch keinerlei Anzeichen für einige unverzichtbar mit der Konzeption des Neujahrsfests verbundene Motive wie Drachenkampf, Wettermagie, ἱερὸς γάμος und weitere Fruchtbarkeitssymbole.[228]

Deshalb ist Persepolis wesentlich im Rahmen der für das Verständnis der altpersischen Inschriften als typisch erwiesenen Symbolsprache zu sehen und als ein weiterer Hinweis auf die Anstrengungen Dareios' I. zu verstehen, die Unantastbarkeit seiner Macht zu demonstrieren und die spezifische Ausformung der von ihm konzipierten achämenidischen Königsideologie als einer Frieden und Ordnung garantierenden Weltherrschaft zu illustrieren.[229]

---

schlagen, vgl. Schefold, Gestaltung des Raumes in der frühen iranischen und griechischen Kunst 59f.; zu dieser Diskussion um die "Isokephalie" der Anlage von Persepolis vgl. auch Krefter, Persepolis im Modell 133 und Trümpelmann, Tore von Persepolis 166.- Sogar für Pasargadae ist in Anlehnung an diese mit Persepolis verbundenen Vorstellungen eine vergleichbare rituelle Funktionsbestimmung in Erwägung gezogen worden, vgl. Sancisi-Weerdenburg, Legitimatie in het Achemenidenrijk 152.

227 Vgl. Gropp, Beobachtungen in Persepolis 26ff. und 48, Krefter, Persepolis 153ff. sowie Trümpelmann, Tore von Persepolis 170. Vor allem hat auch die Entdeckung unterschiedlicher Bauphasen in Persepolis nachhaltig dazu beigetragen, die Vorstellung von einer einheitlich (z. B. nach Lichteinfallswinkeln) konzipierten Anlage zu erschüttern, vgl. Calmeyer, Das Persepolis der Spätzeit 7f.; zu einem Überblick über die Bauphasen vgl. vor allem Koch, Einige Überlegungen zur Bauplanung in Persepolis 157ff.
Heleen Sancisi-Weerdenburg geht allerdings nach wie vor von der Auffassung aus, daß es sich bei Persepolis um eine Ritualstadt gehandelt haben müsse, ohne jedoch astralsymbolische Spekulationen in die Anlage und Architektur der Stadt hineinzulesen. Ihre Überlegungen basieren vielmehr auf einer umfassenden, aber zu weit gehenden Interpretation der Palastreliefs, die als die Darstellung der Nō-Rūz-Feierlichkeiten mit dem König im Mittelpunkt verstanden werden. Auffallenderweise findet sich aber auf diesen Reliefs keine Szene dargestellt, die einen klaren sakralen Bezug erkennen ließe. Diese Schwierigkeit versucht Heleen Sancisi-Weerdenburg mit einem Kunstgriff zu bereinigen, indem sie annimmt, sakrale Geschehnisse hätten sich in einer Tabu-Sphäre strikter Abgesondertheit abgespielt, und argumentiert daher: "Afgebeeld is alleen het profane gedeelte van de evenementen.", so Sancisi-Weerdenburg, Legitimatie in het Achemenidenrijk 165.
Tatsächlich gibt es aber keine sicheren Indizien für die Richtigkeit dieser Annahme. Die von Sancisi-Weerdenburg angeführten ikonographischen Belege (Bedeutungsproportion und Völkerthron, vgl. ebd. 164) spiegeln sicherlich eine Symbolik, mit der die besondere Stellung des Herrschers betont werden sollte, die aber keineswegs notwendig mit Zeremonien, die während der Nō-Rūz-Feierlichkeiten abgehalten wurden, in Verbindung gestanden haben müssen.

228 Vgl. Nylander, Al-Bērūnī and Persepolis 138ff. und bes. 146f. sowie Calmeyer, Textual Sources for the Interpretation of Achaemenian Palace Decorations 55f.

229 Vgl. Koch, Persien zur Zeit des Dareios 19f., Nylander, Al-Bērūnī and Persepolis 147 sowie Trümpelmann, Zu den Gebäuden von Persepolis und ihrer Funktion 232f. und Walser, Persepolis 11.

Daß Dareios mit der Gründung seiner Stadt Persepolis das Zentrum seines Reichs von der Kyroshauptstadt Pasargadae wegverlegte und durch die von ihm in Auftrag gegebenen Baumaßnahmen einen Stilwandel in der achämenidischen Kunst auslöste, ist jedoch kein sicherer Hinweis darauf, daß er "sich von seinen Vorgängern auf dem persischen Königsthron abheben wollte"[230]. Die Ergebnisse der Ausgrabungen in den Ruinen von Taxt-i Rustam lassen jedenfalls darauf schließen, daß dort bereits der Kyrossohn Kambyses einen eigenen Palast und eine von Pasargadae getrennte neue Residenz zu bauen hatte beginnen lassen.[231] Mit der Neugründung von Persepolis unterschied sich Dareios I. also nicht grundsätzlich von seinen Vorgängern, die mit vergleichbaren Baumaßnahmen die Errichtung eigener Repräsentationsbauten anstrebten. Daß tatsächlich kein krasser Bruch zwischen der Kyrosarchitektur und den Bauten von Persepolis besteht, belegt außerdem ein Vergleich der Grundrisse der Paläste in Pasargadae mit der ursprünglichen (d. h. noch nicht erweiterten) Fassung des Apadāna in Persepolis, dessen architektonische Anlage unverkennbar an die Tradition der Kyroszeit anknüpft.[232]

e. Der intentionale Rahmen dieser Maßnahmen

α. Zur literarischen Form der altpersischen Inschriften

Trotz der Einbindung der Aussagen der altpersischen Inschriften in einen zoroastrisch geprägten Welthorizont lehnt sich die Struktur der Texte formal wie inhaltlich weitgehend an Vorbilder aus Königsinschriften der Nachbar-

---

[230] Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 202.

[231] Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 298; zu einer anderen Deutung, nach der die Ruinen als Palast von Dareios' Vater Vištāspa zu verstehen seien, vgl. Trümpelmann, Persepolis 15ff.

[232] Vgl. Kleiss, Zur Entwicklung der achaemenidischen Palastarchitektur 201ff. und bes. 209, Ghirshman, L'Apadana de Suse 151 und Haerinck, Le palais achéménide de Babylone 111f.- Daß tatsächlich ein klares Konzept hinter der Anlage von Persepolis stand, zeigt auch die Untersuchung der Reliefkunst von Persepolis. Denn obwohl eine Vielzahl der Bildhauer sich nicht aus Persern rekrutierte, sondern aus dem Ausland stammte - dies belegen u. a. griechische Inschriften auf Bauteilen -, hat nicht die Eigenart der Ausführenden die Reliefs geprägt, sondern der künstlerische Entwurf des "Designers", dessen Ausführung streng überwacht wurde, vgl. Roaf, Texts about the Sculptures and the Sculptors at Persepolis 70f.

kulturen an. Dies gilt für die Übernahme von Erzählmotiven und Topoi des Königsbildes,[233] aber auch für den einer sehr einfachen und klaren Gliederung folgenden Aufbau der Inschriften und ihrer oft fast monoton wirkenden Formelsprache.[234] Dabei mag es auf den ersten Blick überraschen, daß sich iranische Traditionen, vor allem die den weltanschaulichen Hintergrund bildenden gāthischen und avestischen Überlieferungen, bis auf wenige Anklänge an eine "theologische" Ausdrucksweise nicht in den Inschriften niedergeschlagen haben.[235] Dies mag zum einen damit zusammenhängen, daß die zoroastrische Überlieferung im 6. Jh. v. Chr. als schriftlich fixierte Literatur noch gar nicht vorlag und insofern einer auch formal völlig andersgearteten Textkategorie angehörte. Ausschlaggebender aber dürfte gewesen sein, daß sowohl die Textstruktur wie auch die jeweils damit verbundene Intention die achämenidischen Königsinschriften und die zoroastrischen Ritualtexte als zu gänzlich unterschiedlichen Literaturgattungen gehörig erweisen. So ist für die Gāthās zu beobachten, daß diese Texte aufgrund einer komplizierten Technik der Kombination von immer neuen "Häufigkeitswörtern" und Metaphern, die semantisch in einem kosmologischen Referenzrahmen stehen, einen streng esoterischen Charakter aufweisen; dieser spezielle Bezug von poetischer Technik und nichtexplizierter Doktrin kosmologisch umfassender Weltbeschreibung ist nur dem Eingeweihten verständlich und will alle, die nicht 'ašavan' sind, ganz bewußt ausschließen.[236]

Eine ganz andere Intention ist mit der verhältnismäßig leicht zugänglichen Formelsprache der altpersischen Inschriften verbunden. Nicht zuletzt auch die Tatsache, daß der Inhalt dieser Dokumente in drei Sprachen dokumentiert wurde, läßt darauf schließen, daß mit diesen Texten nicht ein begrenzter Zirkel von Eingeweihten angesprochen werden sollte, sondern der sehr viel weitere Rezipientenkreis eines Vielvölkerstaates. Der stark formalisierte Aufbau der Inschriften kommt genau diesem Anliegen entgegen. Auch

---

233 Z. B. die Restauration zerstörter Kultstätten durch den legitimen König, s. o. S. 155ff.

234 Zu einer Analyse des Aufbaus der Inschriften in Einleitung mit Selbstvorstellung, Hauptteil und abschließender Peroration vgl. bes. Gershevitch, Old Iranian Literature 7.

235 Die gegenüber den Gāthās grundlegend andere intentionale Ausrichtung der Achämenidentexte relativiert auch Dumézils Urteil, die altpersischen Inschriften böten eine der gāthischen Sprache vergleichbare, wenn auch von ihr verschiedene, abstrakt theologische Ausdrucksweise, vgl. Dumézil, Naissance d'archanges 62f.: "elle est pleine d'expressions abstraites, différentes de celles des Gâthâ, mais de même type; elle est toute chargée de soucis moraux."

236 Vgl. z. B. Y. 49,9; zum Gedanken vgl. vor allem Humbach, A Western Approach to Zarathushtra 45f. sowie ferner Closs, Zarathustra unter den "Propheten" 80f., Lentz, Yima und Khvarenah in the Avestan Gathas 134 und Windfuhr, The Word in Zoroastrianism 136 und 145. Ein wesentlicher Sinn solcher Ritualsprache liegt in der regelmäßigen Wiederholung der Textrezitation, in der für den Gläubigen eine religiöse Situation aktualisiert wird, vgl. Boyd, Zoroastrianism 117 und 119f.

ist die Begrifflichkeit der altpersischen Texte zwar theologisch durchdacht, aber keineswegs metaphorisch anspruchsvoll, sondern einem allgemeinen, von einem zoroastrischen Weltbild geprägten Verstehenshorizont angepaßt, so daß die Formelsprache in Verbindung mit dem oben angedeuteten intentionalen Rahmen auf keinen den Gāthās vergleichbaren esoterischen Charakter der altpersischen Inschriften hindeutet.

Dieser Tatbestand wird nicht zuletzt auch aus der fast wörtlichen Übersetzbarkeit altpersischer Formulare in andere Sprachen ersichtlich. Sowohl für den Gadatas-Brief als auch für das Edikt des Kyros in Esra 1,2ff. sind inzwischen auffällige Übereinstimmungen mit und Konstruktionsübertragungen aus den altpersischen Inschriften nachgewiesen worden.[237] Daß dabei die Komplexität der Aussage und die allgemeine Verständlichkeit des Ausdrucks einander nicht ausschließen müssen, verdeutlicht nicht zuletzt die an die Inschriften gekoppelte Ikonographie. Das Behistun-Relief präsentiert die Summe all der verschiedenen in der Inschrift geschilderten Kriegsepisoden, indem diese Geschehnisse ikonographisch zu einem einzigen Ereignis verschmolzen werden, das so in Wirklichkeit niemals stattfand, dessen Symbolgehalt jedoch unmittelbar einleuchtet.[238]

β. Der Propagandawert politischer Selbstdarstellung

DB IV 91f. heißt es von der nach ihrer Fertigstellung Dareios noch einmal vorgelesenen Behistun-Inschrift:

> "pasāva ima dipiçiçam frāstāyam vispadā atar dahyāva[239]
> - Dann sandte ich diese Schriftform überallhin in die Länder."

Die ausführliche Rechtfertigung seines Machtantritts in der Behistun-Inschrift besaß für den König also eine sehr viel weitergehende Funktion, als

---

[237] Für den Gadatas-Brief vgl. vor allem Lochner-Hüttenbach, Brief des Königs Darius an den Satrapen Gadatas 93ff. und Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 136ff.; zu Esra 1,2ff. vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die "Statistische Landcharte des Perserreiches" I 129; für eine mögliche Affinität des alttestamentlichen Nehemia-Buches vgl. Ackroyd, The Jewish Community in Palestine in the Persian Period 148.

[238] Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 187f. und 190 sowie Calmeyer, Textual Sources for the Interpretation of Achaemenian Palace Decorations 56.

[239] Altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 74.

nur der Fassade großköniglicher Repräsentationskunst besonderen Glanz zu verleihen. Immerhin begegnet Dareios in diesem Text nicht nur den Machtansprüchen Gaumātas und neun anderer Aufrührer, sondern damit zugleich auch dem gegen ihn wohl erhobenen Vorwurf, er selber sei ein unrechtmäßiger Usurpator.[240] Es entsprach somit einem ganz zentralen propagandistischen Interesse[241] des Großkönigs, wenn die dreisprachigen Inschrifttexte einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gemacht wurden.[242] Teile dieser ersten "Regierungsproklamation" eines Achämenidenherrschers wurden in Babylon und auf Aramäisch in der jüdischen Militärkolonie Elephantine in Ägypten gefunden.[243]

Die Übersetzung und Verbreitung altpersischer Texte blieb jedoch nicht auf die Behistun-Inschrift beschränkt; Fragmente einer der Grabinschriften Dareios' I. wurden auf einem aramäischen Papyrus identifiziert.[244] Das Fragment eines Duplikats von DPh wurde in Pasargadae gefunden;[245] es ist dabei wahrscheinlich, daß Texte dieser Art von einem Originaltext in einer zentralen Kanzlei abgeschrieben wurden.[246]

---

[240] Vgl. Frye, The History of Ancient Iran 101.

[241] Zur soziologischen Verortung und zur Analyse der Wirkung solcher "Legitimationsmittel" vgl. Sancisi-Weerdenburg, The Quest for an Elusive Empire 265f.

[242] Vgl. dazu Dandamaev, Persien unter den ersten Achāmeniden 76, Gershevitch, Old Iranian Literature 6 sowie Herrenschmidt, Nugae Antico-Persianae 51, Herrenschmidt, Le paragraphe 70 de l'inscription de Bisotun 205ff. und Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achāmeniden 454.

[243] Vgl. Borger/Hinz, Die Behistun-Inschrift Darius' des Großen 419 und Dandamaev, Persien unter den ersten Achāmeniden 77; zu zwei Fragmenten der darstellenden Kunst, die sehr an das Relief von Behistun angelehnt sind, vgl. Seidl, Ein Relief Dareios' I. in Babylon 126ff.

[244] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 123 und Hinz, Großkönig Darius und sein Untertan 476.- Mit auffallendem Nationalstolz erklärt der Verfasser einer viersprachigen Inschrift, die sich auf einer in Susa entdeckten Dareios-Statue befindet:
"iyam patikara aθagaina tayam Dārayavauš xšāyaθiya niyaštāya cartanaiy Mudrāyaiy, avahyarādiy hayašim aparam vainātiy avahya azdā bavātiy taya Pārsa martiya Mudrāyam adāriya
- Dies (ist) die steinerne Statue, die Dareios, der König, befahl, in Ägypten anzufertigen, damit jedem, der sie künftig sieht, offenkundig wird, daß der Perser-Mann [eig.: der persische Mann] Ägypten (besetzt) gehalten hat.",
DSab 1f., altpersischer Text nach Vallat, Les textes cunéiformes de la statue de Darius 161f., Vallat, La triple inscription cunéiforme de la statue de Darius Ier (DSab) 158f. und Mayrhofer, Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften 15f. (in normalisierter und vereinheitlichter Umschrift). Für frühere Übersetzungen vgl. Hinz, Darius und der Suezkanal 116, Vallat, Les textes cunéiformes de la statue de Darius 162, Vallat, La triple inscription cunéiforme de la statue de Darius Ier (DSab) 159 und Kaplony-Heckel, Ägyptische historische Texte 613.

[245] Vgl. Cameron, An Inscription of Darius from Pasargadae 7.

[246] Vgl. ebd. 10.- Für die Zeit des Xerxes läßt sich der Sitz einer Kopierwerkstatt in der Südostecke der Palastterrasse von Persepolis ausmachen, vgl. Calmeyer, Aufreihung - Duplik - Kopie - Umbildung 108; zu den bislang entdeckten drei Kopien der Daivā-Inschrift des Xerxes

"Propagandaaktionen" größeren Rahmens waren im Alten Orient keineswegs unbekannt.[247] Einer solchen ebenso polemischen wie wirksamen Technik bediente sich z. B. Kyros d. Gr. in seinem Krieg gegen den Babylonier Nabonid,[248] und obwohl Nabonid sich nicht scheute, zu ähnlichen Mitteln zu greifen,[249] gelang es Kyros aufgrund seiner militärischen Überlegenheit, aber auch durch geschickte Manipulation des Meinungspegels, Babylon schließlich kampflos einzunehmen:

> "Im Monat Tischri hat Kyros, nachdem er bei Opis (Upija) am Tigris den Truppen von Akkad Schlacht geliefert hatte, ..., Beute gemacht und Leute getötet. Am 14. fiel Sippar ohne Kampf. Nabonid flüchtete. Am 16. zogen Ugbaru, der Statthalter von Gutium, und die Truppen des Kyros ohne Kampf in Babel ein. Später wurde Nabonid, nachdem er zurückgekehrt war, in Babel gefangengenommen. [...] Am 3. Marcheschwan hielt Kyros in Babel Einzug. ... wurden vor ihm ausgebreitet (?). Die Stadt bekam Frieden, Kyros verkündete (?) ganz Babel Frieden."[250]

Erst im Licht solcher gezielter Propagandapraktiken und ihrer Relevanz für das Zustandekommen machtpolitischer Konstellationen läßt sich auch die Tragweite der "Werbekampagne" der achämenidischen Großkönige in ihrer ganzen Dimension erahnen. Die Keilinschriften, mit deren Inhalt potentiell die meisten Untertanen des Großkönigs vertraut waren, erwiesen sich als hochbrisante politische Meinungsmacher und wirksame Instrumente, den inneren Zusammenhalt des Reichs zu stärken. Es überrascht denn auch kaum, daß diese Tendenz, den gegenwärtigen, gesicherten Zustand des Reichs zu perpetuieren, sich im Text der Behistun-Inschrift ausdrücklich wiederfindet:

> "dahyāušmaiy duruvā ahatiy[251] - Möge mein Land unbeschadet sein!"

Aber nicht nur das nach dem Willen und mit der Hilfe Ahuramazdās aufgebaute Reich der Achämeniden sollte vor dem Untergang bewahrt bleiben; auch die Proklamation dieser Reichsidee, vor allem Relief und Inschrift von Behistun, wurden dem Schutz der Nachwelt anbefohlen. In Wendungen,

---

vgl. Mayrhofer, Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften 20 sowie ebd. 20f. zu (z. T. fragmentarischen) Kopien anderer Xerxes-Inschriften.

[247] Vgl. von Soden, Kyros und Nabonid 61.

[248] Zum sog. Strophengedicht vgl. ANET 312ff. (Oppenheim).

[249] Zu einem Überblick über die Nabonid-Propaganda mit wichtigen Textpassagen vgl. von Soden, Kyros und Nabonid 63ff.

[250] Zitat nach TGI 81f. (Borger) aus dem Bericht der Kyros-Nabonid-Chronik, die verhältnismäßig "nüchtern und traditionell formuliert" ist, aber die Ereignisse aus einer Kyros freundlichen Perspektive schildert, vgl. von Soden, Kyros und Nabonid 66.

[251] DB IV 39f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 129.

die ganz dem traditionellen Muster von Segens- und Fluchformeln altorientalischer Vorbilder[252] nachgeformt sind, sucht sich der Großkönig in DB IV 69-80 der aktiven Mithilfe seiner Untertanen beim Schutz dieser Inschrift zu versichern:

> "θātiy Dārayavauš xšāyaθiya tuvam kā haya aparam imām dipim vaināhy tayām adam niyapiθam imaivā patikarā mātaya vikanāhy yāvā daθas āhy avaθādiš paribarā θātiy Dārayavauš xšāyaθiya yadiy imām dipim vaināhy imaivā patikarā naiydiš vikanāhy utātaiy yāvā taumā ahatiy paribarāhidiš Auramazdā θuvām dauštā biyā utātaiy taumā vasaiy biyā utā dargam jīvā utā taya kunavāhy avataiy Auramazdā ucāram kunautuv θātiy Dārayavauš xšāyaθiya yadiy imām dipim imaivā patikarā vaināhy vikanāhidiš utātaiy yāvā taumā ahatiy naiydiš paribarāhy Auramazdātaiy jatā biyā utātaiy taumā mā biyā utā taya kunavāhy avataiy Auramazdā nikatuv[253]
> - Es verkündet Dareios, der König: 'Du, der du später einmal diese Inschrift siehst, die ich geschrieben habe, oder diese Bildwerke, zerstöre sie nicht! Solange du es vermagst,[254] erhalte sie!' Es verkündet Dareios, der König: 'Wenn du diese Inschrift siehst oder diese Bildwerke (und) sie nicht zerstörst und sie erhältst, solange du die Kraft[255] (dazu) hast, soll Ahuramazdā dir zugetan sein, und deine Nachkommenschaft soll zahlreich sein, und lange sollst du leben, und was du auch tust, das soll Ahuramazdā für dich glücken lassen!' Es verkündet Dareios, der König: 'Wenn du diese Inschrift und diese Bildwerke siehst, sie zerstörst und sie nicht, solange du die Kraft (dazu) hast, erhältst, soll Ahuramazdā dich vernichten[256], und du sollst keine

---

[252] Vgl. z. B. die Inschrift eines elamischen Fürsten namens Hanne, der sein Werk nicht nur als von Gott gefordert darstellt und dadurch sakrosankt zu machen versucht, sondern auch in einer Art "Anti-Gebrauchsanleitung" alle ihm möglich scheinenden Formen des Mißbrauchs und des Sich-Vergehens an seiner Inschrift aufzählt, um sie dann mit einem Bannfluch zu belegen:
"Wer mein Bildwerk verdirbt, seinen Namen als Besitz einheimst, es zerhämmert, als sein Eigen sich zum Besitz macht, der soll des Heiltums (??) der (Göttin) Venus-Stern (= Narsina) hier beraubt sein, (aus ihrer) Huld (?) getilgt, verstossen (?), der soll verdorben sein! Als auf der Erde Verlorener soll er unter der Sonne nicht mehr wandeln! Seine drei Freuden (??) soll er nicht mehr genießen (??)! Den starken Bann der Götter habe auf mein Bildwerk ich gelegt.",
Zitat nach Hinz, Die elamischen Inschriften des Hanne 110f.; für die archäologische Dokumentation der Reliefs und Inschriften von Mālamīr vgl. vor allem de Waele, Travaux archéologiques à Šekāf-e Salmān et Kūl-e Farah près d'Izeh (Mālamir) 60f. und Vanden Berghe, Les reliefs Élamites de Mālamīr 25ff.

[253] DB IV 69-80, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 129f.

[254] Zeile 71f.: Kents Lesung 'utava' ist eine unnötige Emendation für 'daθa^{n}s' - "stark", vgl. Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra 198f., Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 116 und 149 sowie Hinz, Neue Wege im Altpersischen 132 und Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 71.

[255] Zu dieser Interpretation der Form 'taumā' in den Zeilen 74 und 78 als Nom. Sing. von 'tauman-' - "Kraft, Macht" und nicht von 'taumā-' - "Familie" (so z. B. noch Wüst, Altpersische Studien 91 Anm. 1) vgl. Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 72.

[256] Zeile 78: 'jatā', zu 'jan-' - "schlagen", vgl. Borger/Hinz, Die Behistun-Inschrift Darius' des Großen 446.

Nachkommenschaft haben, und was du auch tust, das soll Ahuramazdā dir zunichte machen."

Aus diesem Bedürfnis, für den Erhalt seines Werkes Sorge zu tragen, erklären sich letztlich auch die Abgelegenheit und Unzugänglichkeit des Behistun-Monumentes, das Dareios ganz gezielt dadurch vor Beschädigung zu schützen versuchte, daß er nach der Fertigstellung von Relief und Inschrift die im Zuge der Baumaßnahmen in den Felsen geschlagenen treppenartigen Zugänge wieder zerstören ließ.[257]

Die hochgradige Besorgnis um den Zusammenhalt seines Reiches und die Bewahrung seiner inschriftlichen Überlieferung, die bei keinem anderen Achämenidenherrscher so ausgeprägt wie bei Dareios zu beobachten ist, stellt nicht nur ein weiteres Indiz für die besondere Krisensituation der ersten Regierungsjahre des Dareios dar, sondern ist auch die entscheidende Triebfeder für die aus dieser Krise erwachsenen Legitimationsstrategien und deren taktisch kluge Verwendung zu Propagandazwecken, ja vielleicht sogar die treibende Kraft im Prozeß der Ausbildung oder zumindest doch der Explizierung der achämenidischen Königsideologie. Es ist nicht auszuschließen, daß wir ohne die "skandalösen"[258] Ereignisse der Jahre 523-520 v. Chr. von der Struktur der achämenidischen Reichsidee heute nicht viel mehr wüßten, als sich aus dem wenig homogenen Material der klassischen Autoren an Informationen gewinnen läßt.

---

[257] Vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 75.

[258] S. o. S. 144.

C. DAS VERHÄLTNIS VON KÖNIG UND GOTT

1. Die Diskussion um die Göttlichkeit des Königs

Daß die der propagandistischen Selbstdarstellung der Achämenidenherrscher dienenden Texte sprachlich wie inhaltlich einem religiösen Referenzrahmen zuzuordnen sind, ist nicht ohne Auswirkungen auf die Beurteilung der Legitimation des Herrschaftsanspruchs dieser Könige. Mit der häufig wiederholten Beteuerung, die geschilderten Ereignisse seien 'vašnā Auramazdāha' - "nach dem Willen Ahuramazdās" eingetreten, wird in fast allen Inschriften ein Bezug zwischen dem Handeln des Königs und der ihn legitimierenden obersten Gottheit des (jungavestisch) zoroastrischen Pantheons aufgebaut. Nachdrücklich wird in allen ausführlichen Inschriften das Verhältnis des Herrschers zu seinem Gott thematisiert:

> "baga vazraka Auramazdā haya avam asmānam adā haya imām būmim adā haya martiyam adā haya šiyātim adā martiyahyā haya Dārayavaum XŠyam akunauš haya Dārayavahauš XSyā xšaçam frābara taya vazrakam taya uvaspam umartiyam[1]
> - Der große Gott ist Ahuramazdā, der jenen Himmel schuf, der diese Erde schuf, der den Menschen schuf, der das Glück für den Menschen schuf, der Dareios zum König machte, der König Dareios das Reich gab, das große, mit guten Pferden (und) mit guten Männern."

Diese im allgemeinen stark schematisierte Gegenüberstellung von Gott und König wird in den einzelnen Inschriften sehr unterschiedlich durch Zusätze erweitert, die die Schöpfungstaten Ahuramazdās hervorheben bzw. die Person des Königs und das ihm verliehene Reich näher qualifizieren. In konstanter Reihenfolge geht dabei dem Bericht von der Investitur des Königs die Feststellung der überragenden Größe des diesen legitimierenden Gottes vor-

---

[1] DZc 1-4, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 147. Der Text steht exemplarisch für eine große Anzahl weiterer Belege, vgl. DPd 1-5, DNa 1-8, DSe 1-7, DSf 1-8 für Beispiele aus der Dareioszeit; vgl. darüber hinaus in diesem Zusammenhang die wichtige Inschrift DNb (~ XPl).- Die Inschrift DE, in der die Formel für Ahuramazdās Schöpfungswerk ebenfalls auftaucht (DE 1-6), stammt vermutlich aus der Xerxeszeit, vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 94 und Schmitt, Fragen der Anthroponomastik des achaimenidischen Vielvölkerstaates 116 Anm. 2. Clarisse Herrenschmidt macht zu Recht darauf aufmerksam, daß DZc die einzige Inschrift ist, in der zuerst die Erschaffung des Himmels und erst anschließend die der Erde berichtet wird, vgl. Herrenschmidt, Les créations d'Ahuramazda 18 und 46. Diese Beobachtung ist nicht ohne Konsequenzen für das Verständnis des Kontextes der Formel, s. nächste Anmerkung.

aus. In komprimierter Form läßt sich als eine der Kernaussagen der Texte zum Verhältnis von Gott und König die folgende zweistellige Formel gewinnen:

baga vazraka Auramazdā	- adam N.N. xšāyaθiya vazraka
Der große Gott ist Ahuramazdā	- ich bin N.N., der große König.[2]

Schon die argumentative Feinstruktur und der Kontext machen jedoch deutlich, daß das angesprochene Gott-König-Verhältnis nicht einen göttlichen Status des Königs voraussetzt. Die Investitur des Königs durch die Gottheit, i. e. die Überantwortung des Reiches in seine Hände, impliziert vielmehr ein entsprechendes Distanzverhältnis zwischen König und Gott, von dem allerdings die herausragende Stellung des Königs unter den Menschen, wie sie der analoge Aufbau der zweistelligen Formel widerspiegelt, nicht betroffen ist.

Daß jedoch auch in dieser formelhaft analogen Gegenüberstellung nicht die Göttlichkeit des Königs konzeptionell angelegt ist, belegt vor allem eine Analyse der Formelsprache der altpersischen Inschriften. Auffällig korrelieren in den standardisierten Aussagen über Gott und König die Ausdrücke 'baga vazraka' - "der große Gott" und 'xšāyaθiya vazraka' - "der große König". Aus dieser analogen Anordnung der Begriffe[3] bereits auf ein Indiz für die Göttlichkeit des Königs schließen zu wollen,[4] liefe aber darauf hinaus anzu-

[2] Christoph Hauri interpretierte diese Argumentationsfigur, leider ohne nähere Erläuterung, als ein Adversativgefüge: "Während Ahuramazda der große Gott ist, bin ich Dareios, der große König.", vgl. Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 2.
Eine solche Gegenüberstellung ist in den Texten aber nicht notwendig impliziert und ließe sich allenfalls durch die chiastische Stellung der Kernbegriffe zueinander stützen. Vom logischen Aufbau des Arguments legt sich vielmehr eine parallelisierende Interpretation nahe: "Wie Ahuramazdā der große Gott ist, so bin ich Dareios, der große König." Diese Deutung ist auch die Pointe von Gernot Windfuhrs exemplarischer Analyse von XPb 1-14, die aufzeigt, daß die Formeln analog, nicht adversativ angelegt sind und sich im Bild zweier komplementärer, symmetrischer Hierarchien veranschaulichen lassen, vgl. Windfuhr, Das Dreierschema der altpersischen Inschriften 110ff. und bes. 113.- Unabhängig von Windfuhrs Untersuchung hat Clarisse Herrenschmidt eine ganz vergleichbare Struktur einer achsensymmetrisch gespiegelten Analogie von Gott und König für den Kontext der "Schöpfungsformeln" aufgezeigt, vgl. Herrenschmidt, Les créations d'Ahuramazda 43ff.
In der Beobachtung der Parallelität von Königsbild und Gottesbild und der daraus erwachsenden Legitimation des Herrschers liegt im übrigen auch das Berechtigte der von Topitsch hervorgehobenen "Politisierung des Kosmos" als Legitimationsstrategie; zu dieser Problematik ausführlich o. S. 9 sowie u. S. 215.

[3] Der zweizeilige Gesamtausdruck der Formel (Titel + Name, Name + Titel) ist dagegen in Form eines Chiasmus konstruiert, vgl. Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 20.

[4] Vgl. Canney, Ancient Conceptions of Kingship 70: "If the kings in their inscriptions do not as a rule call themselves gods, nevertheless they give themselves titles which imply a more than human dominion over the whole earth. [...] The title 'Great King', it has been suggested,

nehmen, daß ein mit dem Gottesnamen fest verbundenes Epitheton 'vazraka' erst im Zuge einer späteren Entwicklung der achämenidischen Königsideologie auch dem Titel 'xšāyaθiya' zugeordnet worden wäre. Der Befund der Inschriften lehrt aber, daß die Entwicklung tatsächlich genau umgekehrt verlaufen ist. Bereits in der ersten Zeile des ältesten Texts in altpersischer Sprache, DB I 1, heißt es: "adam Dārayavauš xšāyaθiya vazraka ..."[5]. Erst in Jahre später entstandenen Inschriften, z. B. in DNa 1 und DPd 1,[6] findet sich zum ersten Mal auch die andere Zusammensetzung 'baga vazraka'. Dieser Ausdruck ist also offensichtlich dem älteren 'xšāyaθiya vazraka' nachgebildet und nicht umgekehrt. Ebenso ist die nur an wenigen Stellen auftauchende, ergänzende Formel 'haya maθišta bagānām' - "der größte der Götter" als Relativapposition dem gleichfalls älteren Genitivus Superlativus 'xšāyaθiya xšāyaθiyānām' nachgebildet.[7]

Auch nach den babylonischen Überlieferungen hat der achämenidische Großkönig keinen Anspruch auf Göttlichkeit erhoben. In keiner der akkadischen Versionen der Inschriften wird der Name des Großkönigs mit dem Götterdeterminativ versehen, und die ikonographischen Darstellungen zeigen weder die typischen Hörner auf der Kopfbedeckung noch den Federpolos.[8]

---

is an unmistakable parallel to Ahura Mazda's title 'Great God'." Ähnlich mit einer am Bedeutungsspektrum von 'vazraka-' orientierten Argumentation Liebert, Indoiranica 71f.; vgl. zur Problematik dieser Etymologie Skalmowski, Old Persian *vazraka-* 41f.
Clarisse Herrenschmidt glaubt die aufgezeigten analogen Strukturen von Königs- und Gottesbild als eine Quasi-Identitätsrelation, genauer: eine Identität implizierende, aber nicht explizite formulierte Relation lesen zu können; Dareios beanspruche de facto einen göttlichen Status, der aber nur in ägyptischen Inschriften zum Ausdruck gebracht werde, ansonsten werde dieser Anspruch gezielt zurückgenommen, vgl. Herrenschmidt, Les créations d'Ahuramazda 51ff., bes. 56.- Herrenschmidt schließt damit ganz bewußt an eine bekannte These von Karl Wittfogel an, vgl. Wittfogel, Die Orientalische Despotie 133f.; das Problem der Argumentation ist einmal mehr die ungeprüfte Übertragung neuzeitlicher Denkstrukturen auf altorientalische Verhältnisse, im konkreten Fall: die stillschweigende Voraussetzung einer "ideologiekritischen" Distanznahme aus machtopportunistischen Überlegungen bei den Achämenidenherrschern.

[5] Altpersischer Text nach Kent, Old Persian 116.

[6] Vgl. dazu Kent, Old Persian 137 und 135.

[7] Vgl. Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 22f.

[8] Vgl. Calmeyer, Zur bedingten Göttlichkeit des Großkönigs 55.

a. Die Deutung der Proskynese

Daß es angesichts dieses Inschriftenbefundes überhaupt zur Ausbildung der These von der Göttlichkeit des achämenidischen Königs kommen konnte, hängt mit mehreren, sehr unterschiedlich gewichteten Faktoren zusammen. Vor allen Dingen haben die Berichte griechischer Autoren über das achämenidische Hofzeremoniell zur Unterstützung dieser Ansicht Anlaß geboten; sich der geforderten Proskynese vor dem Großkönig zu unterziehen, bedeutete nach griechischem Verständnis, eine nur Göttern gebührende Devotion einem sterblichen Menschen zukommen zu lassen,[9] und bestätigte damit implizite den sich nahelegenden Verdacht, der Perserkönig habe Anspruch auf die Göttlichkeit seiner Person erhoben.[10]

In der iranistischen Forschung hat man dieses Problem dadurch zu entschärfen versucht, daß man den Brauch der Proskynese, der griechischen Etymologie entsprechend und angeregt durch offensichtliche Audienzdarstellungen aus Persepolis, als eine dem König zugeworfene Kußhand erklärte.[11] Angesichts der klaren Belege, die für die Sasanidenzeit die Proskynese eindeutig als einen Vorgang der Prostration erweisen,[12] und der Vielzahl unabhängiger Bezeugungen griechischer Autoren, daß die von ihnen abgelehnte Devotionsform bei Audienzen am Achämenidenhof in einem Niederfallen auf den Boden bestand,[13] läßt sich eine solche Deutung jedoch kaum halten. Daß tatsächlich bereits in achämenidischer Zeit nicht eine Kußhand, sondern der Fußfall der Stein des Anstoßes bei den Griechen war, geht auch aus dem Bericht Arrians hervor, nach dem hohe makedonische Offiziere, nicht aber die persischen Offiziere gegen den Proskynesebefehl Alexanders d. Gr. rebellierten.[14] Unterstellt man dabei lediglich ein 'προσκυνεῖν' im ursprüng-

---

[9] Vgl. Herodot, Historien 7,136: "οὔτε γὰρ σφίσι ἐν νόμῳ εἶναι ἄνθρωπον προσκυνέειν - Denn bei ihnen sei es nicht Brauch, sich vor Menschen niederzuwerfen."

[10] Vgl. Plutarch, Themistokles 27: "ἡμῖν δὲ πολλῶν νόμων καὶ καλῶν ὄντων κάλλιστος οὗτός ἐστι, τιμᾶν βασιλέα καὶ προσκυνεῖν ὡς εἰκόνα θεοῦ τοῦ τὰ πάντα σώζοντος - Von vielen und guten Sitten gilt uns diese als die beste: den König zu ehren und (vor ihm) als dem Abbild des alles erlösenden Gottes die Proskynese zu verrichten.", griechischer Text nach Clemen, Fontes historiae religionis Persicae 51.

[11] 'προσκυνεῖν' - "zuküssen", vgl. Sundermann, Zur Proskynesis im sāsānidischen Iran 275, von Sachsen-Meiningen, Proskynesis in Iran 140 sowie Hofstetter, Zu den griechischen Gesandtschaften nach Persien 106.

[12] Vgl. Sundermann, Zur Proskynesis im sāsānidischen Iran 277ff. und von Sachsen-Meiningen, Proskynesis in Iran 162f.

[13] Vgl. Hofstetter, Zu den griechischen Gesandtschaften nach Persien 106.

[14] Arrian, Anabasis 4,12. Zum Gedanken vgl. Hofstetter, Zu den griechischen Gesandtschaften nach Persien 107.

lich griechischen Wortsinn, bliebe diese Befehlsverweigerung zumindest unverständlich.

Daß die Beschreibung der Proskynese bei den griechischen Autoren somit tatsächlich einen wesentlichen Bestandteil des achämenidischen Hofzeremoniells überliefert hat, ist aber noch kein ausreichender Grund für die Annahme, die damit verbundene Interpretation des Fußfalls vor dem König als Symbol für dessen Göttlichkeit sei mehr als nur ein Ausdruck griechischer Verstehensperspektive und werde dem achämenidischen Selbstverständnis und Bild vom Königtum gerecht. Dem Selbstanspruch nach, den einzig die achämenidischen Königsinschriften authentisch widerspiegeln, besteht vielmehr eine klare Distanz zwischen Gottheit und König, dessen herausragende Stellung unter den Menschen allerdings ebenso deutlich betont wird.[15] Deshalb "sieht es aus, als ob unter den Achämeniden auch die *proskynesis* nicht die servile Unterwerfung unter einen Gott, sondern eher die dem König gebührende Achtung bedeutet hätte"[16].

b. Der König als Gottessohn?

Hellenistischem Herrscherverständnis, nicht persischem Selbstanspruch, entstammen auch die Formulierungen des griechischen Alexanderromans, die Dareios III. als hybriden und seine Macht überschätzenden Herrscher kennzeichnen. Dort wird Dareios nicht nur mehrfach die Selbstbezeichnung 'βασιλεύς βασιλέων μέγας θεός' - "König der Könige (und) großer Gott"[17] zugeschrieben, sondern ihm auch die Schwurformel 'Δία θεὸν τὸν μέγιστον

[15] Ein wichtiger Aspekt ist auch, daß die Proskynese keine persische "Erfindung" darstellt, sondern aus dem altorientalischen Hofzeremoniell stammte und eventuell durch Übernahme medischer Vorbilder an den Achämenidenhof gelangte. Da aber von einer Vergottung assyrischer (und auch medischer) Herrscher nicht die Rede sein kann, besteht kein Grund, diesen Aspekt bei der Übernahme durch die Perser anzunehmen, vgl. Smith, The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms 51.

[16] Frye, Die Perser 166; vgl. auch Calmeyer, Zur bedingten Göttlichkeit des Großkönigs 55. Vermutlich ist auch die Handgeste eines Meders vor Dareios I. auf einer Audienzszene aus Persepolis im Rahmen dieser Symbolik zu verstehen: der Atem des Sprechenden sollte von der Aura des Königs ferngehalten werden, vgl. Hofstetter, Zu den griechischen Gesandtschaften nach Persien 106 Anm. 46.

[17] Z. B. Vita Alexandri Magni 1,39,6.

καὶ ἐμὸν πατέρα' - "bei Zeus, dem größten Gott und meinem Vater"[18] in den Mund gelegt.

Bezeichnenderweise finden sich aber keine Aussagen vergleichbaren Inhalts in den Königsinschriften der Achämeniden. Gottessohn-Formeln, die in Ägypten und Mesopotamien eine wesentliche Komponente der Königspräsentation und der Legitimation des Herrschaftsanspruchs bildeten und in diesem Sinne sogar von der Königtumspropaganda der Davididendynastie instrumentalisiert und übernommen wurden,[19] fehlen in den keilschriftlichen Achämenideninschriften völlig.[20] Lediglich der Hieroglyphentext der in Susa gefundenen Dareios-Statue mit viersprachiger Aufschrift[21] benennt Dareios ganz nach Maßgabe des ägyptischen Königsprotokolls[22] als Gott,[23] Abbild des Re,[24] Sohn des Atum[25] und sogar "[Sohn des Gottes]vaters Hystaspes"[26].

---

[18] Vita Alexandri Magni 1,40,5.

[19] Ausführlich o. S. 44f.

[20] Anders Oemisch, König und Kosmos 194:
"Der Blitz aber ist lediglich eine Erscheinungsform des himmlischen Feuers Ātar, dieses wiederum wird als der Sohn Ahura Mazdāhs (aθrō ahūra mazdā puθra) gedacht.
Das Zusammentreffen zweier göttlicher Manifestationen (das Pferd als Symbol des Sonnengottes und der Blitz als Wesens-Inkarnation des Himmelsgottes) ist nicht nur Ausdruck des Willens Ahura Mazdāhs, sondern deutet auf die Vorstellung hin, daß die kosmisch-göttlichen Kräfte bei der Königswahl unmittelbar wirksam gewesen sind. So wird auch die Vermutung nahegelegt, daß der König als 'Sohn des Himmels' (baga puθra) anzusehen ist."
Oemischs Versuch, Herodots Bericht von der Königswahl des Dareios als Proklamation der Gottessohnschaft des Achämenidenkönigs zu lesen, ist Spekulation und basiert auf der erst noch zu beweisenden Annahme, Herodots Erzählung spiegle eine zoroastrische Vorlage. Doch selbst wenn diese Annahme zuträfe, folgt aus der mythischen Bezeichnung des Feuers als Sohn Ahura Mazdās in zoroastrischen Ritualtexten wenig für ein vergleichbares Epitheton des achämenidischen Königs. Eine solche Schlußfolgerung würde entweder die "Feuernatur" des Königs oder die Gleichsetzung des Blitzes mit dem König voraussetzen. Für beides gibt es aber im Text Herodots keinerlei Anhaltspunkte; zu einer von manchen Forschern angenommenen, aber nicht klar zu verifizierenden Signifikanz einer Sonnensymbolik im Bericht Herodots von der Wahl des Dareios zum König s. bereits o. S. 162.

[21] Zu den Fundumständen vgl. Perrot, Historique des recherches 16ff., sowie zur archäologischen Einordnung und Rekonstruktion (bzw. Ergänzung) der Statue vgl. Stronach, La statue de Darius le Grand découverte à Suse 61ff., Luschey, Archäologische Bemerkungen zu der Darius-Statue von Susa 207ff. und Luschey, Die Darius-Statuen aus Susa und ihre Rekonstruktion 192ff.

[22] Ganz ähnliche terminologische Angleichungen finden sich auch für andere Könige in (allerdings ausschließlich) ägyptischen Inschriften; für Kambyses vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 73.

[23] Text 1 (rechts): "Der gute Gott, der Herr der Beiden Länder Darius - er lebe ewig!", Zitat nach Kaplony-Heckel, Ägyptische historische Texte 610, vgl. auch Yoyotte, Les inscriptions hiéroglyphiques de la statue de Darius à Suse 181 (sowie ebd. Fig. 22, S. 206 für den Hieroglyphentext).

[24] Text 2,1: "... lebendes Abbild des Re ...", Zitat nach Kaplony-Heckel, Ägyptische historische Texte 610, vgl. auch für dieses und die folgenden Zitate Yoyotte, Les inscriptions hiéro-

Daß diese Ausdrücke sicherlich aber kein spezifisch iranisches Gedankengut wiedergeben, sondern aus einer Angleichung an den Duktus ägyptischer Königsinschriften erwachsen sind, machen die in Keilschrift (Altpersisch, Elamisch, Assyrisch) auf der Dareios-Statue befindlichen Texte deutlich, die weder den terminologisch noch vorstellungsmäßig in den altpersischen Inschriften abgesteckten Rahmen sprengen. Ausdrücklich wird Ahuramazdā, nicht aber Dareios, als großer Gott vorgestellt. Auch ist vom Großkönig - wie in der ägyptischen Inschrift - als dem Sohn Vištāspas die Rede; das Epitheton "Gottesvater" aber unterbleibt:

> "baga vazraka Auramazdā haya imām būmim adā haya avam asmānam adā haya martiyam adā haya šiyātim adā martiyahyā haya Dārayavaum xšāyaθiyam akunauš ... adam Dārayavauš xšāyaθiya vazraka xšāyaθiya xšāyaθiyānām xšāyaθiya dahyūnām xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vazrakāyā Vištāspahyā puça Haxāmanišiya θātiy Dārayavauš xšāyaθiya mām Auramazdā pātuv utā tayamaiy kartam[27]
> - Der große Gott ist Ahuramazdā, der diese Erde geschaffen hat, der jenen Himmel geschaffen hat, der den Menschen geschaffen hat, der das Glück[28] für den Menschen geschaffen hat, der Dareios zum König gemacht hat. ... Ich bin Dareios, der große König, der König der Könige, der König der Länder, der König auf dieser großen Erde, Vištāspas Sohn, ein Achämenide. Es verkündet Dareios, der König: Mich beschütze Ahuramazdā und das, was ich errichtet habe."

---

glyphiques de la statue de Darius à Suse 182 (sowie ebd. Fig. 29, S. 213 für eine Rekonstruktion des Hieroglyphentextes).

[25] Text 2,1: "... Sohn des [...], den Atum gezeugt hat ..." und 2,2: "... denn er (Atum) weiß: Das ist sein Sohn, der ihn beschützt ...", Zitat nach Kaplony-Heckel, Ägyptische historische Texte 610.

[26] Text 2,4, Zitat nach Kaplony-Heckel, Ägyptische historische Texte 611; zum Problem der Rekonstruktion der Textstelle vgl. Yoyotte, Les inscriptions hiéroglyphiques de la statue de Darius à Suse 182 bes. Anm. 4.

[27] DSab 1.2-4, altpersischer Text nach Vallat, Les textes cunéiformes de la statue de Darius 161f., Vallat, La triple inscription cunéiforme de la statue de Darius Ier (DSab) 158f. und Mayrhofer, Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften 15f. (Textwiedergabe in normalisierter und vereinheitlichter Umschrift); für die Wiedergabe des Keilschrifttextes vgl. Vallat, Les textes cunéiformes de la statue de Darius Fig. 25 und 26, S. 209f. und Pl. 37 und 38, S. 253f.

[28] Ap. 'šiyāti-', ein Begriff aus der religiösen Sprache, vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 76 Anm. 177.

c. 'baga' als Königstitulatur?

Die Tatsache, daß der Gottesbegriff vor allem im ägyptischen Sprachraum als Herrscherepiklese keine Besonderheit darstellte und folglich auch achämenidische Könige als Herrscher über Ägypten den Gottestitel zugesprochen erhielten, besagt viel über die Traditionsverbundenheit altorientalischer Kulturen, aber wenig über den Selbstanspruch persischer Könige.[29] In den altpersischen Inschriften ist das Verhältnis von Gott und König in einer chiastischen Stilfigur, die zugleich einem analogen, symmetrischen Aufbau folgt, klar bestimmt:

baga vazraka Auramazdā - N.N. xšāyaθiya vazraka[30]

Auffällig ist dabei, daß der Gottestitel 'baga' bis auf eine Inschrift Artaxerxes' III., wo vom "Gott" Mithra die Rede ist,[31] ausschließlich Ahuramazdā vorbehalten bleibt. Nicht einmal die in den Inschriften Artaxerxes' III. namentlich mehrfach genannte Göttin Anahita erhält diesen Titel - zumindest jedenfalls nicht ausdrücklich - zugesprochen. Daß der König selbst in der Inschrift DSab, deren ägyptisches Pendant Dareios I. mit den göttlichen Status widerspiegelnden Titulaturen eines ägyptischen Pharaos auszeichnet,[32] nicht als 'baga' ausgewiesen wird, sondern auch hier dieser Titel allein dem den König legitimierenden Schöpfergott Ahuramazdā zugestanden wird, ist ein klares Indiz für die sich hinter ihrer Formelhaftigkeit verbergende, aber in ihr auch zum Ausdruck gebrachte Intention der Texte.

Die Aufschrift 'baga vazraka' auf dem Griff eines bronzenen Dolches ist demnach nicht in Analogie zur Titulatur des Alexanderromans "θεὸς μέγας Δαρεῖος"[33] auf den achämenidischen Großkönig zu beziehen;[34] das für die

---

[29] Auch Götterepitheta der achämenidischen Könige bei griechischen Autoren (z. B. Aischylos, Perser 156) spiegeln nicht notwendig das Selbstverständnis persischer Könige wider, sondern das Bild, das Griechen sich davon gemacht hatten; für die Herleitung des Göttlichkeitsanspruchs der Achämeniden aus Textstellen griechischer Autoren vgl. Liebert, Indoiranica 72.

[30] S. o. S. 181.

[31] A^{3}Pa 24f.: "mām Auramazdā utā Miθra baga pātuv ... - Mich mögen Ahuramazdā und der Gott Mithra beschützen ...", altpersischer Text nach Kent, Old Persian 156.

[32] S. o. S. 185.

[33] S. o. S. 184f.

[34] Nach einem Vorschlag von Wilhelm Eilers, Vier Bronzewaffen mit Keilinschriften aus West-Iran 11f., bezeichnet 'baga vazraka' "hier nicht die höchste Gottheit, ... sondern den Großkönig selbst" (ebd. 11).

Begründung dieser Annahme argumentativ verwertete Analogon "baga vazraka - θεὸς μέγας" krankt sogar an der doppelten methodischen Schwierigkeit, nicht nur eine Brücke zwischen zwei verschiedenen Sprach- und Kulturkreisen schlagen zu müssen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Epochen (Hellenismus und Achämenidenzeit) vermitteln zu sollen.

Solange die authentischen Quellen es erlauben, zu einem in sich widerspruchsfreien und schlüssigen Urteil zu gelangen, sollte auf das Heranziehen methodisch zweifelhafter Analoga verzichtet werden. Die Achämenidenkönige haben, soweit die Quellen ein Urteil zulassen, die Gottesbezeichnung 'baga' nicht als Herrschertitulatur benutzt. Ob sie sich als Götter oder gottähnliche Wesen oder gotterwählte Menschen gefühlt haben, ist nicht entscheidbar und kann dahingestellt bleiben. Für die Untersuchung des Herrschaftsanspruchs und seiner Legitimation ist nicht die Selbsteinschätzung der Person des Königs von Interesse, sondern die Proklamation der Bewertung seiner Stellung. Und diese läuft, wie im folgenden noch deutlicher werden wird, nicht auf ein 'Gottkönigtum' ägyptischen Zuschnitts hinaus.

d. Nachwirkungen einer These der 'Myth and Ritual School'

Daß es angesichts dieses Textbefundes überhaupt zu einer nachhaltigen Erwägung der These vom Göttlichkeitsanspruch der Achämenidenherrscher kommen konnte, wurde nicht zuletzt auch von der Übertragung der Methode und der Hauptforschungsergebnisse der sog. 'Myth and Ritual School'[35] auf iranische Verhältnisse begünstigt. Der wichtigste Befürworter und engagierte Vorkämpfer einer solchen methodischen Vorgehensweise ist der schwedische Religionshistoriker und Iranist Geo Widengren, dem eine erste umfassende Analyse iranischer Konzeptionen des Königtums zu verdanken ist.

Doch unterliegen inzwischen auch Widengrens Forschungsergebnisse für den Iran ähnlichen Relativierungen und Differenzierungen, wie sie sich für Ivan Engnells Untersuchung altorientalischer Königsideologien ergaben.[36] Dies gilt insbesondere für die verallgemeinernde These von dem die Kulturen des Alten Orients prägenden "göttlichen Königtum". Über die bereits diskutierten Argumente hinaus[37] verweist Widengren auf die im Hofzeremoni-

[35] S. o. S. 17ff.

[36] S. o. S. 20ff.

[37] Vor allem die Proskynese (vgl. Widengren, The Sacral Kingship of Iran 246: "The king's divine status is reflected in court ceremonial and insignia of royalty.") und Aussagen

ell zum Ausdruck gebrachte kosmische Symbolik des Königtums[38] sowie auf die Bedeutung des mit dem Nō-Rūz-Fest verbundenen Fruchtbarkeitsrituals, dessen Höhepunkt der ἱερὸς γάμος des Königs mit den Frauen des Regen-Drachens gebildet habe.[39] Die Argumentation Widengrens beruht auf dem methodischen Postulat, daß die für die Achämenidenzeit fehlenden Belege durch Analogieschlüsse von den Verhältnissen der Sasanidenzeit auf die achämenidische Periode ersetzt werden könnten. Die Berechtigung für ein solches Vorgehen bezieht Widengren aus der "*force majeure*" und einer als sicher angesehenen "Homogenität der Entwicklung".[40]

Beide Argumente sind methodisch jedoch ausgesprochen fragwürdig. Mehrheit[41] bürgt nicht für Richtigkeit, und die Homogenität der Entwicklung iranischer Vorstellungen steht selbst zu sehr in Frage, als daß sie als Voraussetzung für einen beweiskräftigen Schluß dienen könnte. Streng methodologisch gesehen, stellt die beschriebene Verfahrensweise daher eine unzulässige und auf einem Zirkelschluß beruhende Interpolation dar: die Voraussetzung (Homogenität der Entwicklung) dient zum Beweis der These (Gottkönigtum der Achämeniden), und der so gewonnene Befund bestätigt seinerseits die Richtigkeit der Ausgangsthese. Insofern trifft Richard Fryes Kritik der an der Aufdeckung von 'myth and ritual pattern' orientierten Un-

über die göttliche Herkunft des Königs (vgl. ebd. 248) werden als Belege herangezogen.- Zur Kritik an diesen Argumenten als Implikaten einer Übertragung der Thesen der 'Myth and Ritual School' auf iranische Verhältnisse vgl. bereits Duchesne-Guillemin, La royauté iranienne et le xᵛarənah 378f.

[38] Vgl. Widengren, The Sacral Kingship of Iran 249f. sowie L'Orange, Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World 486ff.

[39] Vgl. Widengren, The Sacral Kingship of Iran 252f., ausführlich wird der Aspekt des Königs als Regenspender für die Sasanidenzeit behandelt, vgl. Widengren, Hochgottglaube im Alten Iran 359ff. sowie Widengren, Religionsphänomenologie 376; auf die Diskussion dieser Thematik kann an dieser Stelle verzichtet werden, da sich daraus keine unmittelbaren Konsequenzen für die Beurteilung achämenidischer Verhältnisse ergeben.- Zur fehlenden Signifikanz der Nō-Rūz-Symbolik für Persepolis s. o. S. 171f.

[40] Vgl. Widengren, The Sacral Kingship of Iran 242: "From a methodological point of view such a manner may be defended, not only as conditioned by *force majeure*, but also on account of the homogeneity of development, ascertainable for the greater part everywhere in Iran, a development of course admitting of local temporal variations, but nevertheless stressing the consistent and coherent structure of the organization of Iranian society and of the ideology that puts its mark on the society."
Vgl. auch Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte I 81: "Hier sind indessen die Daten der parthischen und sassanidischen Perioden von denen der älteren nicht isoliert zu betrachten, wie es oft geschehen ist."

[41] In der Frage nach dem Gottkönigtum der Achämeniden haben sich mit verändertem Forschungsstand auch die Mehrheitsverhältnisse inzwischen eher zuungunsten Widengrens verschoben.

tersuchungen Widengrens zum Königtum im Iran genau den Kernpunkt der Auseinandersetzung, nämlich daß ein neuzeitliches Denkmodell zur Erklärung prägender gesellschaftlicher Strukturen in alten Kulturen herangezogen wird und im Grunde mehr über das Denken dieser Forscher aussagt als über die untersuchten Kulturen.[42]

Diese Kritik hat nicht nur für die Forschungsergebnisse einer einst prägenden, heute kaum mehr vertretenen Schulrichtung Konsequenzen. Sie betrifft auch die in der Diskussion um das "göttliche Königtum" entstandene und heute offenbar immer noch virulente Begrifflichkeit, vor allem das als Differenzierungsmuster herangezogene Begriffspaar 'Gottkönigtum' - 'Gottesgnadentum'.

'Gottkönigtum' und 'Gottesgnadentum' werden zumeist als "spezifische Erscheinungsformen des breiteren Phänomens des 'Sakralkönigtums'"[43] definiert, die nicht als Gegensätze, sondern eher als Korrelate aufzufassen seien.[44] Eine Unterscheidung wird aber dennoch als sinnvoll erachtet und in Form einer doppelten Differenzierung durchgeführt, deren Kriterien als aufeinander bezogen verstanden und zur phänomenologischen Typisierung der untersuchten Kulturen benutzt werden:

Gottkönigtum	- mehr mythisch-magischen Charakters	- eher polytheistisch
Gottesgnadentum	- mehr ethischen Charakters[45]	- eher monotheistisch[46]

Problematisch sind an dieser Kategorisierung aber nicht nur die fließenden Grenzen von göttlichen und menschlichen Aspekten in der Person des Herrschers und die Beurteilung der ethischen Ausprägung der zu untersuchenden Königsideologie.[47] Auch die Differenzierung in monotheistische und polytheistische Religionsform legt einer erfolgreichen Typisierung im Verbund mit den anderen Kategorien nur Steine in den Weg, da die für die

[42] Vgl. Frye, Gestures of Deference to Royalty in Ancient Iran 103: "I should like to observe, however, that the cosmic significance of royal protocol and garb, as proposed by some scholars, is not at all apparent, and it may have more reality in twentieth century ideas of how ancient peoples should have thought, than in the reconstruction of ancient beliefs insofar as the evidence warrants."

[43] Fears, Gottesgnadentum (Gottkönigtum) 1104.

[44] Vgl. ebd. 1105 und Heiler, Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum 545.

[45] Vgl. ebd.

[46] Vgl. Fears, Gottesgnadentum (Gottkönigtum) 1104f.

[47] Ein Verzicht auf diese ethische Prägung des Königtums findet sich z. B. in keiner altorientalischen Kultur, s. o. S. 65ff.; insofern steht also der Wert dieses Kriteriums durchaus in Frage.

eine Differenzierungsgruppe getroffenen kulturellen Zuweisungen nicht mit denen für andere Systemelemente übereinstimmen.

So müßte man z. B. die überwiegende Zahl mesopotamischer Dynastien der Kategorie 'Gottesgnadentum' zurechnen,[48] obwohl das Religionskriterium 'Polytheismus' nach Maßgabe der vorgeschlagenen Typologie eigentlich auf ein 'Gottkönigtum' hätte schließen lassen. Dieselbe Problematik ergibt sich auch bei dem Versuch, die achämenidischen Verhältnisse dieser Systematik einzupassen; denn wenn es sich beim Zoroastrismus dieser Epoche um eine polytheistische und nicht um eine monotheistische Religionsform gehandelt hat,[49] entfällt damit das für die bisherige Typisierung "ethisch - monotheistisch - Gottesgnadentum"[50] als ausschlaggebend erachtete Charakteristikum.

Pointiert formuliert stellt sich das Dilemma der 'Gottkönigtum'-'Gottesgnadentum'-Differenzierung folgendermaßen dar: Wenn sich unter den Kulturen des Alten Orients im Grunde nur in Ägypten ein als typisch zu bezeichnendes 'Gottkönigtum' findet,[51] umgekehrt aber allein in Israel die für die Typisierung 'Gottesgnadentum' als charakteristisch angesehene monotheistische Religionsform anzutreffen ist, wie sollen dann die anderen, halb der einen, halb der anderen Kategorisierung zuzuweisenden altorientalischen Kulturen der Systematik noch sinnvoll eingegliedert werden? Sicherlich ist der Hinweis darauf, daß sich 'Gottkönigtum' und 'Gottesgnadentum' ja nicht ausschlössen und daher mit partiellen Überschneidungen zu rechnen sei,[52] keine befriedigende Lösung. Denn gemessen an den Forschungsergebnissen der 'Myth and Ritual School', die glaubt, eine im Alten Orient weitgehend einheitliche Konzeption des "göttlichen Königtums" konstatieren zu können,[53]

---

[48] Vgl. Fears, Gottesgnadentum (Gottkönigtum) 1105: Der Begriff 'G.' [Gottesgnadentum, G.A.] betont die göttliche Herkunft der vom Herrscher ausgeübten Macht; 'Gottkönigtum' legt den Nachdruck auf die Person des Herrschers und den übermenschlichen Charakter seiner Macht."

[49] Die historischen Zeugnisse sprechen für diese These, s. o. S. 102ff.

[50] Vgl. z. B. bei Heiler, Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum 545.

[51] Darauf deuten folgende Charakteristika hin:
1) die starke Betonung des Aspekts der Göttlichkeit des Pharaos,
2) die primär in mythischen Bildern erfolgende Begründung dieser Vorstellung und
3) der Polytheismus der ägyptischen Religion.
Aber auch in Ägypten findet sich das Bewußtsein für Sterblichkeit und menschliche Fehlerhaftigkeit des Pharaos sowie eine außerordentliche Betonung der Verantwortung des Herrschers für die Wahrung der Weltordnung, s. o. S. 22f. und 71ff.

[52] S. o. S. 190.

[53] S. o. S. 18 und 20.

ließ sich die vorgeschlagene Differenzierung 'Gottkönigtum' - 'Gottesgnadentum' vergleichsweise plausibel durchführen. Erst mit der neuerlichen Revision des Forschungsstandes hat sich also eine Situation eingestellt, bei der ein entsprechender Kategorisierungsversuch eine längere Liste für Ausnahmen als für typische Vertreter der Systematik ergibt. Insofern ist es als außerordentlich fragwürdig zu erachten, ob 'Gottkönigtum' und 'Gottesgnadentum' nach wie vor als Termini gehandelt werden können, "durch die zwei grundlegende Begriffe der religiös-politischen Legitimierung wiedergegeben werden"[54]. In Wirklichkeit beschreiben diese Begriffe die Systemkategorien eines inzwischen obsolet gewordenen Differenzierungsmusters und sagen so mehr über den Denkansatz einer bestimmten Forschungsrichtung des 20. Jh.'s aus als über die beschriebenen Kulturen.

2. Exkurs: Der Gott als König?

Aussagen über das Königtum von Göttern finden sich in den Königstexten der Kulturen des Alten Orients nicht nur an z. T. zentralen Stellen, sie spiegeln auch eine komplementäre - genau genommen: eine reziprok komplementäre - Vorstellung zum jeweiligen Konzept der Machtfülle des Königs und seiner Teilhabe am Göttlichen.[55] Demgegenüber fällt auf, daß die Inschriften der Achämenidenkönige, die von ihrem thematischen Programm bis zu terminologischen Entsprechungen ansonsten weitgehend am Muster altorientalischer Vorbilder orientiert sind, zumindest keine explizite das Königtum Ahuramazdās (oder eines anderen Gottes) betonenden Formulierungen enthalten. Der von Xenophon an drei Stellen seiner Kyroupaideia zur Bezeichnung des persischen Gottes Ahuramazdā verwandte Ausdruck 'Ζεὺς βασιλεύς'[56] - "Zeus König" fußt nicht auf einer entsprechenden Vorlage in den achämenidischen Königsinschriften; Ahuramazdā wird in den (uns be-

[54] Fears, Gottesgnadentum (Gottkönigtum) 1103.

[55] S. o. S. 34ff.

[56] Zur Aufstellung vgl. auch Nagel/Jacobs, Königsgötter und Sonnengottheit bei altiranischen Dynastien 342:
Xenophon, Kyroupaideia 2,4,19: "... ὁ Κῦρος ... προσεκύνησε Δία βασιλέα ..."
Xenophon, Kyroupaideia 3,3,21: "... ὁ δὲ Κῦρος ἔθυε πρῶτον μὲν Διὶ βασιλεῖ ..."
Xenophon, Kyroupaideia 7,5,57: "... ὁ Κῦρος ... ἔθυσεν ... Διὶ βασιλεῖ ..."

kannten) altpersischen Texten an keiner Stelle als 'xšāyaθiya' - "König" vorgestellt.[57]

Von der inneren Logik der Inschriften korreliert dieser Befund mit der Feststellung, daß sich auch keine Aussagen finden, die die Göttlichkeit des Königs bzw. seine Gottessohnschaft behaupten.[58] Bis in den formalen Aufbau der altpersischen Inschriften[59] läßt sich die Verbindung zwischen dem König und seinem Gott als ein analoges, symmetrisches Verhältnis bestimmen,[60] das jedoch keinerlei Identitätsrelationen aufweist. Weder haben sich die achämenidischen Könige mit dem Titel 'baga' geschmückt noch auch umgekehrt dem Gott Ahuramazdā das Epitheton 'xšāyaθiya' zugesprochen. Lediglich wird Ahuramazdā in einer mehrfach wiederkehrenden Formel als der "größte der Götter" (maθišta bagānām) bezeichnet.[61]

Ohne daß sich ein eindeutig beweisbarer Zusammenhang herstellen ließe, fällt auf, daß Ahura Mazdā in jungavestischen Texten eine phänotypisch vergleichbare Vorrangstellung in der Reihe der Aməša Spənta zuerkannt wird; dies geht vor allem daraus hervor, daß der Name 'ahura- mazdā-' der Nennung der Aməša Spənta ausnahmslos vorausgeht.[62] Bemerkenswert ist ferner, daß auch die priesterlichen Verfasser, Tradenten und Redaktoren der avestischen Ritualtexte diese Vorrangstellung Ahura Mazdās nicht durch den Königstitel zum Ausdruck brachten,[63] zumal doch mittelbar in vielfacher Weise die Machtfülle dieses Gottes hervorgehoben wird:[64] Ahura Mazdā ist

---

[57] Vgl. Nagel/Jacobs, Königsgötter und Sonnengottheit bei altiranischen Dynastien 364.

[58] S. o. S. 180ff.

[59] Vgl. die formelhafte Gegenüberstellung "baga vazraka Auramazdā - N.N. xšāyaθiya vazraka", dazu o. S. 181 und 187.

[60] Vgl. Windfuhr, Das Dreierschema der altpersischen Inschriften 113, s. dazu o. S. 181.

[61] Für Stellenangaben s. o. S. 102.

[62] Vgl. Narten, Die Aməša Spəṇtas im Avesta 1ff., bes. 6f. und 13f.

[63] Zu Y. 28,7 "... dåstū mazdā xšayāčā ... (Bartholomae übersetzt: "... gib es, o Mazdāh und König, ...", vgl. Die Gatha's des Awesta 3 und AirWb. 550) vgl. Insler, The Gāthās of Zarathustra 26f. und 128 mit der Übersetzung: "And do Thou give, Wise Ruler, ...", vgl. auch Kellens/Pirart, Les textes vieil-avestiques II 233, der die Form 'xšaiiāᵒ' als 1. Pers. Sing. Opt. M. zu 'xšā-' - "être maître de, disposer de" auffaßt.

[64] Das diffizile Problem des "Königtums" Ahura Mazdās im Zoroastrismus bedarf noch einer eingehenden Untersuchung. Geo Widengrens Pionierarbeit auch auf diesem Problemfeld iranistischer Forschung (zu Ahura Mazdā als dem alles überragenden Himmelsgott vgl. Widengren, Hochgottglaube im Alten Iran bes. 235ff.) ist methodisch ganz am Aufweis eines "myth and ritual pattern" orientiert und unterliegt daher einer ähnlichen Kritik wie seine Studien zum "Sakralen Königtum".- Bemerkenswerterweise finden sich in der neueren Forschung auch Versuche, die Vorstellung eines Königtums Gottes ganz in Analogie zu der neutestamentlichen Konzeption der 'βασιλεία τοῦ θεοῦ' in zoroastrisches Schrifttum hineinzulesen. Av. 'xšaθra-' - "Herrschaft" als ein Aspekt des Himmelsherrn Ahura Mazdā habe göttliches und menschliches Königtum konzeptionell verbunden und das "Königtum" Ahura Mazdās so-

der Schöpfer der Welt,[65] Yašt 1 tituliert ihn als den mächtigsten, mildesten und größten Machthaber (av. 'xšaθrya-'),[66] ein Titel, der auch etymologisch sehr nahe mit 'xšāyaθiya-' verwandt ist, und nicht zuletzt schließt die Bildsprache von Vd. 19,31f., wo von der Reise einer gerechten Seele zu den aus Gold gefertigten Thronsesseln[67] Ahura Mazdās und der Aməša Spənta berichtet wird, eng an die Königssymbolik an.

Eine vergleichbare Betonung der Mächtigkeit Ahuramazdās, die allerdings gänzlich auf Attribute der Königssymbolik verzichtet, kommt auch in den altpersischen Inschriften zum Ausdruck. Als Schöpfergott wird Ahuramazdā in einer ausführlich und wiederholt aufgegriffenen Wendung vorgestellt:

> "baga vazraka Auramazdā haya imām būmim adā haya avam asmānam adā haya martiyam adā haya šiyātim adā martiyahyā ...[68]
> - Der große Gott ist Ahuramazdā, der diese Erde geschaffen hat, der jenen Himmel geschaffen hat, der den Menschen geschaffen hat, der das Glück für den Menschen geschaffen hat ..."

In mehrfacher Hinsicht wird Ahuramazdā auch als geschichtsmächtiger Gott ausgewiesen. Ahuramazdā ist nach Aussage der Inschriften nicht nur

---

mit "an alternative to the state" dargestellt, Brown, Kingdom of God 305. Erst Dareios habe diese Idee politisiert und damit verfremdet; avestische Texte spiegelten dagegen eine der neutestamentlichen vergleichbare Vorstellungswelt, die sich anhand von Textuntersuchungen aufzeigen ließe, so etwa bei Gegenüberstellung von Y. 44,7 und Mt 6,33 (vgl. ebd.). Dieser Ansatz einer apolitischen bzw. antipolitischen Konzeption des Königtums Gottes verkennt jedoch, daß die avestische xšaθra-Vorstellung auf einem ganz anderen politischen Hintergrund erwachsen ist und von diesem auch maßgeblich geprägt zu sein scheint als die neutestamentliche 'βασιλεία τοῦ θεοῦ'-Idee. Soweit von einem "Königtum Ahura Mazdās" überhaupt legitimerweise gesprochen werden darf, scheint es sich dabei genauso wenig um ein rein theologisierendes und nicht auf den weltanschaulich und historisch-politischen Denkhorizont abhebendes Konstrukt gehandelt zu haben wie bei der xšaça-Konzeption der altpersischen Inschriften um die Profanisierung und Politisierung einer ursprünglich religiösen Begrifflichkeit. Die religiöse Einbindung der mit ap. 'xšaça-' verbundenen Vorstellungen wurde von Dareios I. eben nicht aufgegeben, sondern bildete einen zentralen Bestandteil der achämenidischen Königsideologie, s. ausführlich dazu u. S. 279.

[65] Für Belegstellen vgl. AirWb. 679.

[66] Yt. 1,12-15; avestischer Text und Übersetzung bei Widengren, Hochgottglaube im Alten Iran 240f., für weitere Belegstellen vgl. AirWb. 679.

[67] Vd. 19,31: "... vohu manō hača gātvō zaranyō.kərətō ... - ... Vohu Manah von dem aus Gold gefertigten Thron ..."; Vd. 19,32: "... avi ahurahe mazdå ... aməšanąm spəntanąm ... gātvō zaranyō.kərətō ... - ... zu Ahura Mazdā's ... (und) der Aməša Spənta aus Gold gemachten Thronsesseln ...", zu den Textbelegen vgl. AirWb. 518.

[68] DNa 1-4, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 137; für weitere Belegstellen vgl. die Aufstellung zu ap. 'asman-' ebd. 173.

der Gott, der dem König die Herrschaft verleiht,[69] er steht diesem auch in kritischen Situationen bei, so z. B. Dareios I. (und seinen Helfern) bei ihrer erfolgreichen Empörung gegen den Magier Gaumāta:

> "kašciy naiy adaršnauš cišciy θastanaiy pariy Gaumātam tayam magum yātā adam ārsam pasāva adam Auramaz<d>am patiyāvahyaiy Auramazdāmaiy upastām abara[70] - Niemand wagte, irgendetwas über Gaumāta, den Magier, zu sagen, bis ich kam. Da betete ich zu Ahuramazdā. Ahuramazdā brachte mir Hilfe."

DB IV 35 tritt das Handeln des Großkönigs sogar ganz in den Schatten des geschichtsmächtigen Vorgehens Ahuramazdās gegen die Anführer der im ersten Regierungsjahr des Dareios ausbrechenden Revolten:

> "pasāvadiš Auramazdā manā dastayā akunauš yaθā mām kāma avaθādiš akunavam[71] - Da gab Ahuramazdā sie in meine Hand. Wie (es) mein Wunsch (war), so tat ich mit ihnen."

Wenn auch Ahuramazdā in den altpersischen Inschriften an keiner Stelle als "König" bezeichnet wird, so ist doch der Sache nach die einem solchen Königtum des Gottes entsprechende Machtfülle grundsätzlich vorausgesetzt. Dabei fällt auf, daß die achämenidische Verhältnisbeschreibung des Umfangs der königlichen und göttlichen Wirkmächtigkeit denjenigen altorientalischen Konzepten am nächsten steht, die die Göttlichkeit des Königs weniger hoch bewerten und ihn als den aufgrund göttlicher Erwählung berufenen und einzig legitimierten Herrscher ausweisen. Die Reziprozität der beiden komplementären Vorstellungen 'Gottkönigtum' und 'Königtum Gottes' wird also auch durch das Beispiel des achämenidischen Iran zumindest implizite bestätigt.[72]

---

[69] DB I 11f.25.60 u. a. m.; zu den pātuv-Formeln, mit denen Ahuramazdā, aber auch ab Artaxerxes II. Mithra und Anahita der Schutz der Bauten der Großkönige und der Bestand des Reiches anempfohlen wird, s. u. S. 222f.

[70] DB I 53-55, altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 29 und 52.

[71] DB IV 35f., altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 69.

[72] S. dazu o. S. 34ff.

3. Der König als der erwählte Stellvertreter der Gottheit

a. König "nach dem Willen Ahuramazdās"

Wenn sich Dareios I. in den achämenidischen Königsinschriften darauf beruft, daß ihm die Herrschaft von Ahuramazdā verliehen worden sei, so richtet sich diese Argumentationsstrategie nicht auf eine Verteidigung der Institution des Königtums, das von Vertretern alternativer Gesellschaftsentwürfe grundsätzlich in Frage gestellt worden wäre, sondern steht ganz im Dienst des Aufweises, daß Dareios - und eben nicht ein anderer Kandidat auf den Thron - der einzig legitime König sei. So wird auch dem Usurpator Gaumāta und den anderen, von Dareios im ersten Jahr seiner Regierung besiegten Aufrührern der Königstitel, den sie für sich beanspruchten, nicht abgesprochen, wohl aber die Rechtmäßigkeit dieses Anspruchs vehement bestritten:

> "pasāva Gaumāta haya maguš adinā[73] Kabŭjiyam utā Pārsam utā Mādam utā aniyā dahyāva hauv āyasatā uvāipašiyam akutā hauv xšāyaθiya abava[74] ...
> XIX hamaranā akunavam vašnā Auramazdāha adamšiš ajanam utā IX xšāyaθiyā agarbāyam[75]

[73] Zur Begründung der gegenüber den älteren Textausgaben und Handbüchern veränderten Trankription von ap. 'a-d^{i}-i-n-a' als 'adinā' statt 'adīnā' vgl. Schmitt, Nugae Bagistanenses 143.

[74] DB I 46-48, altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 52.

[75] DB IV 5-7, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 128, vgl. auch DB IV 32.- Zu einzelnen der neun Aufrührer vgl. die folgenden Stellen:
- Āçina:
DB I 75: "adam Ūvjaiy xšāyaθiya amiy - Ich bin König in Elam."
DB I 76f.: "hauv xšāyaθiya abava Ūvjaiy - Er wurde König in Elam."
DB IV 11: "adam xšāyaθiya amiy Ūvjaiy - Ich bin König in Elam."
- Nidintu-Bel wird nicht explizite König genannt, soll aber den Anspruch geltend gemacht haben, der Sohn Nabonids gewesen zu sein, vgl. DB I 78f. und DB IV 14.
- Martiya:
DB II 10f. (= DB IV 16f.): "adam Imaniš amiy Ūvjaiy xšāyaθiya - Ich bin Imaniš, König in Elam."
- Fravartiš:
DB II 17: "hauv xšāyaθiya abava Mādaiy - Er wurde König in Medien."
DB II 66f.: "... Fravartiš haya Mādaiy xšāyaθiya agaubatā ... - ... Fravartiš, der sich König in Medien nannte, ..."
- Ciça^{n}taxma:
DB II 80f. (= DB IV 21f.): "adam xšāyaθiya amiy Asagartaiy - Ich bin König in Sagartien."
- Frāda:
DB IV 24f: "adam xšāyaθiya amiy Margauv - Ich bin König in Margiana."
- Auch Vahyazdāta wird nicht ausdrücklich als König vorgestellt; er soll jedoch nach Aussage von DB III 25.35.54f. und DB IV 27f. den Anspruch erhoben haben, Bardiya, der Sohn Kyros'

- Da beraubte Gaumāta, der Magier, Kambyses sowohl Persiens als auch Mediens als auch der anderen Länder; er riß (sie) an sich, machte (sie) sich zu eigen; er wurde König ...
19 Schlachten kämpfte ich. Nach dem Willen Ahuramazdās schlug ich sie [die Aufrührer, G.A.] und nahm neun Könige gefangen."

Mit dem Terminus 'adurujiva' - "er log" wird das Handeln aller Rebellen[76] als zur Sphäre der 'drauga' gehörig kategorisiert und die Integrität ihres Anspruchs diskreditiert. Schwerer aber noch wiegt die durch die eindeutige Parteinahme Ahuramazdās implizierte Wertung; der siegreiche Ausgang der 19 Schlachten des Großkönigs gegen die Aufrührer[77] wird im Text der Behistun-Inschrift in formelhafter Wiederholung auf den Beistand Ahuramazdās zurückgeführt:

"Auramazdāmaiy upastām abara[78] - Ahuramazdā brachte mir Hilfe."

So gelingen die Unternehmungen Dareios' I. im Gegensatz zu denen seiner Gegner nach seiner Darstellung deshalb, weil sie 'vašnā Auramazdāha' - "nach dem Willen Ahuramazdās"[79] durchgeführt sind. Diese Abgrenzung des Großkönigs von seinen Konkurrenten im Kampf um die Macht beschreibt das entscheidende Kriterium seines Legitimationsausweises: Der Beistand Ahuramazdās, der sich in Dareios' Sieg im Kampf um die Macht dokumentiert, dient als Signum der Rechtmäßigkeit seines Herrschaftsanspruchs:

"vašnā Auramazdāha adam xšāyaθiya amiy Auramazdā xšaçam manā frābara[80]
- Nach dem Willen Ahuramazdās bin ich König. Ahuramazdā gab mir das Reich."

So lautet die Kernaussage, die das Königtum des Dareios von dem seiner Gegner grundlegend unterscheidet. Ähnlich wie Kyros in seiner Inschrift auf

---

d. Gr., zu sein, und hätte demnach einen unmittelbaren Rechtsanspruch auf den persischen Thron verfochten.
- Araxa (zur Namensform vgl. Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 67):
DB III 83: "hauv xšāyaθiya abava Bābirauv - Er wurde König in Babylonien."
Außerdem habe Araxa - ähnlich wie Nidintu-Bel - behauptet, der Sohn Nabonids zu sein, vgl. DB III 80f. und DB IV 29f.-
Die altpersischen Texte sind nach Kent, Old Persian 118, 121f., 125f. und 128f. zitiert.

[76] Vgl. z. B. DB I 39 und DB IV 8 für Gaumāta und vor allem DB IV 10-31 für die anderen Aufrührer.

[77] Vgl. DB IV 5f.

[78] Z. B. DB I 94, DB II 24f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 118.

[79] Für eine Auflistung der Belegstellen vgl. Kent, Old Persian 207.

[80] DB I 11f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 117; vgl. auch DB I 59f.

dem babylonischen Keilschriftzylinder[81] greift damit auch Dareios I. das aus der Königslegitimation des Alten Orients vertraute Motiv der Erwählung des rechtmäßigen Herrschers durch den obersten Gott auf, der mit dieser Investitur den berufenen König als seinen irdischen Sachwalter einsetzt:[82]

> "vašnā Auramazdāha haya manā pitā Vištāspa utā Aršāma haya manā niyāka avā ubā ajīvatam yadiy Auramazdā mām XŠyam akunauš ahyāyā BUyā Auramazdām avaθā kāma āha haruvahyāyā BUyā martiyam mām avarnavatā mām XŠyam akunauš ahyāyā BUyā[83]
> - Nach dem Willen Ahuramazdās lebten sowohl mein Vater Vištāspa als auch mein Großvater Arsames beide noch, als Ahuramazdā mich zum König machte auf dieser Erde. So war es Ahuramazdās Wunsch: Auf der ganzen Erde wählte er mich zu seinem Mann, mich machte er zum König auf dieser Erde."

Die achämenidische *Herrscher*legitimation - denn daß es sich nur darum und nicht um eine *Herrschafts*legitimation handeln kann, geht daraus hervor, daß von den Aufrührern nicht die Institution des Königtums, sondern allein die Person des Dareios als König in Frage gestellt wurde, - die achämenidische *Herrscher*legitimation erweist sich daher in einem ihrer zentralen Argumente als ein primär im Rückgriff auf *religiöse* Traditionen begründeter Anspruch.

Die große Bedeutung, die dem religiösen Argument auch vor anderen Legitimationsargumenten zugemessen wurde, mag zugleich der entscheidende Grund dafür gewesen sein, daß Xerxes in der sog. "Haremsinschrift"[84] XPf gegenüber seinem Halbbruder Artabazanes nicht durch die scheinbar bessere Abstammung als erster Sohn der Königin Atossa auftrumpft, sondern ganz entschieden darauf pocht, daß seine Designation als Nachfolger seines Vaters auf dem ausdrücklichen Wunsch Ahuramazdās beruhe.[85] Bezeichnenderweise kleidet er diesen Sachverhalt in diesselben Worte, mit denen kurz zuvor[86] der Grund für die Erwählung seines Vaters Dareios zum König beschrieben wird:

---

[81] S. o. S. 136.

[82] S. dazu o. S. 45ff., vgl. auch Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 163 sowie Oemisch, König und Kosmos 134.

[83] DSf 12-18, altpersischer Text nach Steve, Inscriptions des Achéménides à Suse (suite) 146 und Steve, Nouveaux mélanges épigraphiques 69.

[84] Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 97.

[85] Vgl. XPf 27-32, ausführlich dazu u. S. 240f.; zum Gedanken vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 85.

[86] XPf 21f.

"Auramazdām avaθa[87] kāma āha[88] - So war es Ahuramazdās Wunsch."

Ähnlich wie Dareios ersetzt Xerxes also an einzelnen für den Nachweis der Legitimation seines Herrschaftsanspruchs zentralen Stellen die einfache Formel 'vašnā Auramazdāha' durch sehr viel prägnantere und den Topos der Erwählung durch Ahuramazdā betonende Ausdrücke.

b. Das Charisma des Königs

α. 'xᵛarənah' - avestische Tradition und achämenidische Königsideologie

Während aufgrund der eindeutigen Textaussagen der altpersischen Inschriften die Berufung der achämenidischen Könige auf ihre Erwählung und Einsetzung durch den Gott Ahuramazdā als ein wesentliches Argument ihrer Legitimation weitgehend unumstritten ist, gab und gibt es aber heftige Auseinandersetzungen um die Ausdrucksformen dieser Legitimationsstrategie. Neben der Frage nach der Göttlichkeit des Königs[89] hat dabei vor allem die Interpretation der Abbildung eines bärtigen Mannes in einer geflügelten Scheibe[90] auf achämenidischen Reliefs und Siegeln Anlaß zu kontroversen Diskussionen geboten. Wäre in dieser Figur der Gott Ahuramazdā zu sehen, dann handelte es sich bei den achämenidischen Königsdarstellungen um regelrechte Investiturszenen, die - ähnlich wie auch sasanidische Reliefs[91] - die Belehnung des Königs mit dem Ring der Macht durch den Gott Ahuramazdā versinnbildlichten. Ist die Gestalt in der geflügelten Scheibe aber als Darstellung des 'xᵛarənah' des Königs zu verstehen, spiegelt sich in der achämenidischen Reliefkunst ein zentrales Konzept des zoroastrischen Herrschafts- und

---

87 Diese von der üblichen Schreibweise 'avaθā' abweichende Wortform findet sich sonst nur noch in XPl 19.

88 XPf 29f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 150. Zur grammatischen Konstruktion vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 128.

89 S. o. S. 180ff.

90 Dazu u. S. 208ff.

91 Zu sasanidischen Investiturreliefs vgl. z. B. Luschey, Zum Problem der Stilentwicklung in der achämenidischen und sasanidischen Reliefkunst 125ff.

Erwählungsverständnisses, das nachweislich die sasanidische Königsideologie und die Legitimation sasanidischer Herrscher grundlegend prägte.[92]

Forschungsgeschichtlich gesehen, entstand das Problem vor allen Dingen dadurch, daß sich in den Königsinschriften der Achämeniden keine Entsprechung für den Kernbegriff dieser in avestischen (av. 'xᵛarənah-')[93] und mittelpersischen (mp. 'xᵛarrah')[94] Texten ausgesprochenen Vorstellung[95] fand und außerdem für die Deutung des fraglichen ikonographischen Motivs nicht auf unmittelbar dieses Problem klärende Texte zurückgegriffen werden konnte. Immerhin ist aber die altpersische Wortform 'farnah-', die eine (linguistisch noch nicht mit Sicherheit erklärbare) Entsprechung zu av. 'xᵛarənah-' bildet,[96] nicht nur in einer Reihe achämenidischer Namen belegt,[97] sondern hat selbst auf die Begrifflichkeit von Völkern in der Peripherie der achämenidischen Kultur prägenden Einfluß gehabt.[98] Angesichts der großen Bedeutung, die der xᵛarənah-Ideologie sowohl im Avesta als auch in Texten der Sasanidenzeit als einem zentralen Konzept der Herrscherlegitimation zugeschrie-

---

92 Vgl. vor allem Sundermann, Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen 111f. sowie Boyce, A History of Zoroastrianism I 67ff., Davidson, The Crown-Bestower in the Iranian Book of Kings 88 und 90, Gnoli, Note sullo «xᵛarənah-» 214; vgl. auch Gershevitch, Farr u Aurang 191f., nach dem die in Firdausīs Shāh-nāma auftauchende Floskel 'farr u aurang' nicht in Anlehnung an np. 'aurang' bzw. 'aurand' - "Thron" als später Beleg für eine Verbindung von farnah- und gaθu-Symbolik mißverstanden werden darf. Vielmehr zeigt eine genaue Analyse der etymologischen Entwicklung des Begriffs (vgl. ebd. 192ff.), daß offenbar im Anschluß an av. 'aiwi.xᵛarənah-' [= ap. '*abifarn-'] - "sehr hoheitsvoll" (vgl. AirWb. 96) ein Ausdruck der Form 'xᵛarnah abixᵛarnaham' vorliegt, so daß sich in altpersischer Sprache der dort nicht belegte, aber durchaus plausible und mögliche Ausruf der Bewunderung 'farnah utā abifarnaⁿgam' ergeben würde, vgl. Gershevitch, Farr u Aurang 194.

93 Zu Belegstellen vgl. AirWb. 1870ff.

94 Vgl. dazu MacKenzie, A Concise Pahlavi Dictionary 96 und Nyberg, A Manual of Pahlavi II 221.

95 Vgl. bes. Sundermann, Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen 102ff. und 109ff.

96 Vgl. zu dieser Problematik Duchesne-Guillemin, Encore le xᵛarənah 194.- Pierre Lecoq kommt dabei das große Verdienst zu, das Ungenügen der bislang allgemein anerkannten Annahme einer medischen Vermittlung der Wortform aufgezeigt zu haben, vgl. Lecoq, Excursus: à propos du *f* »Mède« 141ff. und Lecoq, Le mot *famah-* et les Scythes 672ff.- Ob stattdessen nun skythischer Einfluß anzunehmen ist (vgl. ebd. 678ff.) oder aber die Lautverschiebung *hv* > *f* nicht ein dialektales, sondern ein paniranisches Sprachphänomen darstellt (so Gnoli, On Old Persian *famah-* 87f., im Anschluß an eine These von Prods Skjærvø), muß in unserem Zusammenhang nicht entschieden werden.

97 Vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 118 sowie Hinz, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen 94f. und Shahbazi, An Achaemenid Symbol II. Farnah »(God given) Fortune« symbolized 146f.

98 So z. B. khotansakisch 'phārra-', sogdisch 'prn', skythisch 'φαρνα-', ossetisch 'farn' und kušanbaktrisch 'φαρο/φαρρο', vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 118.

ben wird, stellt sich deshalb nachdrücklich die Frage nach dem Stellenwert der farnah-Vorstellung im achämenidischen Iran.

Der avestische Begriff 'xᵛarənah-' ist etymologisch von av. 'hvar-' - "Sonne" abzuleiten. Diese traditionelle Herleitung[99] wurde 1943 von Harold W. Bailey verworfen und 'xᵛarənah-' stattdessen als Derivat der Wurzel '*hvar-' - "to take, get" angesetzt.[100] Dieser Vorschlag, der zunächst breite Akzeptanz erfuhr,[101] hatte nicht unerhebliche Folgen für das Verständnis des Begriffs. War die etymologische Verbindung zu '*hvar-' - "Sonne" nicht gegeben, so mußten alle Interpretationen, die das Bedeutungsspektrum von 'xᵛarənah-' mit seiner Sonnen- bzw. Feuernatur in Verbindung brachten, als spekulativ erscheinen; Bailey betonte demgegenüber, 'xᵛarənah-' bezeichne häufig einfach die realen Glücksgüter des Lebens, Wohlstand und glückliches Schicksal[102] - in der prägnanten Formulierung von Kai Barr: "alle von oben verliehenen guten Gaben"[103].

Baileys Etymologie und Interpretation des Begriffs 'xᵛarənah-' ist von Jacques Duchesne-Guillemin erneut geprüft und widerlegt worden.[104] Dabei hat Duchesne-Guillemin nicht nur die Richtigkeit der alten Herleitung von 'hvar-' - "Sonne" erwiesen,[105] sondern auch wesentlich zur Klärung des Bedeutungsspektrums des Begriffs beigetragen: "... le xᵛarənah est un fluide igné et une semence vitale"[106]; 'xᵛarənah-' ist also nicht, wie Bailey annahm, der Terminus technicus für die Glücksgüter der Welt, sondern ihre sich menschlichem Zugriff entziehende Ursache.[107]

Im Avesta werden grundsätzlich drei Arten des 'xᵛarənah' unterschieden: das "arische 'xᵛarənah'"[108], das "kavische 'xᵛarənah'"[109] und das "nichtleuch-

---

[99] Vgl. AirWb. 1847f.

[100] Vgl. zur Diskussion der Etymologie Bailey, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books 69ff. und 75.

[101] Vgl. noch Boyce, A History of Zoroastrianism I 66f.

[102] Vgl. z. B. Bailey, Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books 9.

[103] Barr, Irans profet som τέλειος ἄνθρωπος 33: "al god gave, som kommer ovenfra".

[104] Auch Mary Boyce hat Duchesne-Guillemins Argumente inzwischen akzeptiert, vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 17 Anm. 23; zur forschungsgeschichtlichen Entwicklung vgl. auch Jacobs, Das Chvarnah - Zum Stand der Forschung 220f. sowie vor allem neuerdings Duchesne-Guillemin, Encore le xᵛarənah 193.

[105] Vgl. Duchesne-Guillemin, Le «xᵛarənah» 25 sowie zur Kritik an Baileys Etymologie ebd. 28; vgl. dazu auch Lentz, Yima and Khvarenah in the Avestan Gathas 134.

[106] Duchesne-Guillemin, Le «xᵛarənah» 25.

[107] "ce qui cause ces bonnes choses", ebd. 22.

[108] Vgl. Yt. 18,1: 'airyanam xᵛarənō', Zitat nach AirWb. 1871.

[109] Vgl. Yt. 19,78: 'kavaēm xᵛarənō', Zitat nach AirWb. 1872.

tende 'xᵛarənah'"[110]. Ohne daß hier die spezifischen theologischen Konzepte, die mit den einzelnen Formen des 'xᵛarənah' verbunden wurden und die sich in z. T. charakteristischer Transformation in Texten der Sasanidenzeit ausgesprochen finden,[111] näher diskutiert werden könnten, bleibt doch die an das "kavische 'xᵛarənah'" geknüpfte Vorstellung hervorzuheben, daß der Besitz dieses "fürstlichen/königlichen Charismas" die notwendige Voraussetzung für jeden Sieg und Erfolg des Herrschers darstellt.[112] Dieser Gedanke hat nicht nur für die Königsideologie der Sasaniden eine wichtige Rolle gespielt,[113] sondern gibt auch ein ausgezeichnetes Erklärungsmodell für die Symbolsprache des Behistun-Reliefs ab, das Dareios I. im Triumph über seine Feinde zeigt. Dann allerdings ist die bärtige Gestalt in der geflügelten Scheibe tatsächlich nicht als Abbild Ahuramazdās, sondern des "kavischen 'xᵛarənah'" des Königs zu deuten.

Fraglich muß allerdings bleiben, ob alle Vorstellungen, die nach avestischer Lehre mit dem 'xᵛarənah' verbunden wurden, auf die Achämenidenzeit übertragbar sind. Denn Yt. 10,16 heißt es vom Sonnengott Mithra, er sei der Gott, "der 'xᵛarənah' gibt, ... der die Herrschaft gibt"[114].

In den achämenidischen Inschriften werden ab Artaxerxes II. zwar neben Ahuramazdā auch Mithra und Anahita zum Schutz der Person des Königs,[115] des von ihm Errichteten[116] und allgemein seines Reiches[117] angerufen,[118] davon aber, daß Mithra dem Herrscher das Reich (ap. 'xšaça-') gebe oder ihn zum König gemacht habe, ist an keiner Stelle die Rede. Investiturproklamationen dieser Art beziehen sich in allen uns bekannten Inschriften der Achämeniden ausschließlich auf Ahuramazdā.

Unklar ist derzeit noch, ob die auf den Reliefs von Naqš-i Rustam und auf achämenidischen Siegeln abgebildeten königlichen Feuer eventuell auf

---

110 Vgl. Yt. 19,45: 'axᵛarətəm xᵛarənō', Zitat nach AirWb. 1872.

111 Vgl. Sundermann, Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen 106.

112 Vgl. dazu den Mythos Yt. 19,70-77; zum Gedanken vgl. Sundermann, Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen 105 und Yarshater, Iranian Common Beliefs and World-View 345.

113 Vgl. dazu vor allem Sundermann, Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen 92ff.

114 Yt. 10,16: 'xᵛarənō.då ... xšaθrō.då', vgl. Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra 80f., Gnoli, Lichtsymbolik in Alt-Iran 540 und Bleeker, Some Remarks on the Religious Significance of Light 204.

115 A^2Sa 4f., A^2Sd 3f., A^2Hb, A^3Pa 24f.

116 A^2Sa 4f., A^2Sd 3f., A^3Pa 24ff.

117 A^3Pa 24ff.

118 Zu den pātuv-Formeln s. u. S. 222f.

dem Hintergrund der mit der Lichtsymbolik von Feuer und Sonne verbundenen xᵛarənah-Ideologie zu verstehen sind; in sasanidischer Zeit galt das Königsfeuer jedenfalls als Ausdruck königlicher Macht und Tradition und konnte sogar in symbolischer Stellvertretung wie der König selbst behandelt werden.[119]

In Zusammenhang mit dieser Symbolik der Königsfeuer stehen möglicherweise auch die beiden in ihrer Funktion stark umstrittenen turmartigen Bauwerke in Pasargadae und Naqš-i Rustam. Hauptsächlich wurden vier Verwendungszwecke für diese nach Bezeichnungen aus späterer Zeit als 'Zendān-i Sulaimān' und 'Ka'ba-yi Zardušt' bekannten Gebäude vorgeschlagen:

1) Wie die Benutzung in der Sasanidenzeit zeige, handle es sich um Archive des Königs oder Aufbewahrungskammern für kultische Geräte.[120]

Diese Ansicht unterschlägt jedoch, daß es zur Achämenidenzeit noch keine schriftlich fixierten zoroastrischen Quellentexte gab, die Verwaltungstexte aber dort aufbewahrt wurden, wo man sie auch benötigte und griffbereit hatte. Auch als Aufbewahrungskammern für z. T. wohl gewichtige kultische Geräte erweisen sich die Türme als viel zu schwer zugänglich. Gerade die eigenartige Konstruktion der hochgelegenen fensterlosen Kammern läßt vielmehr darauf schließen, daß es sich um Sakralbauten gehandelt haben muß und nicht um Gebäude der Reichsverwaltung.[121]

2) Nicht auszuschließen ist dagegen die Verwendung der Türme als monumentale Grabbauten "for lesser queens and princes"[122]. Doch ist bislang nicht gesichert, ob diese "Mausoleen" überhaupt als solche genutzt wurden. Außerdem lägen dann mit dem Kyrosgrab in Pasargadae und den Gräbern von Naqš-i Rustam drei voneinander völlig verschiedene Grabtypen innerhalb nur einer Generation vor. Für dieses außergewöhnliche kunsthistorische Phänomen gibt es bislang jedoch noch keine plausible Erklärung.[123]

---

[119] Vgl. Gropp, Die Funktion des Feuertempels der Zoroastrier 155 und 163f., Schlerath, Feuer 341 und Schlerath/von Gall, Ḫvarənah 368ff.

[120] Zu einem Überblick über einzelne Vertreter dieser Ansicht und ihre Argumente vgl. Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer 198f.

[121] Vgl. Hinz, Zarathustra 17 und 148, Schippmann, Hinweise auf einige kleinere Monumente bei Naqš-i Rustam 188f. und Schmidt, Persepolis III 41.

[122] Boyce, A History of Zoroastrianism II 117.

[123] Vgl. Boyce, Zoroastrians 60 und Boyce, A History of Zoroastrianism II 59 und Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 18f.; vgl. auch Gropp, Urartäische Miszellen 121, mit dem Hinweis auf mögliche urartäische Vorbilder für die Architektur der Bauten.

Die tiefen Rillen im Boden vor den Eingangstüren der beiden Gebäude haben sehr wahrscheinlich nicht dazu gedient, schwere Gegenstände (z. B. Sarkophage oder Feueraltäre) durch den Eingang zu befördern,[124] und zeugen auch nicht von einer so häufigen Benutzung der Steintüren, daß eine Grabfunktion der Gebäude eher unwahrscheinlich wird.[125] Die Rillen waren vielmehr Teil eines Konstruktionsmechanismus zur Anbringung der schweren Steintüren; die Verfahrensweise ist ganz der an den Königsgräbern in Naqš-i Rustam vergleichbar.[126] Doch folgt aus dieser bautechnischen Vergleichbarkeit noch nicht mit Zwangsläufigkeit eine gleiche Funktionsbestimmung.[127]

Andererseits scheinen beide Bauten - ähnlich wie alle achämenidischen Grabanlagen[128] - architektonisch ganz nach den Erfordernissen zoroastrischer Reinheitsvorschriften konzipiert worden zu sein.[129] Eine solch aufwendige (und kostspielige) Bauweise muß aber einen Grund gehabt haben. Entweder sollte verhindert werden, daß eine vom Inneren der Gebäude ausgehende Verunreinigung nach außen drang oder aber umgekehrt eine von außen drohende nach innen. Im ersten Fall handelt es sich bei den Bauwerken um - wie auch immer zu spezifizierende - Grabkammern, im anderen Fall eventuell um

3) Aufbewahrungsstätten für das königliche Feuer,[130] von dem Diodor berichtet, es sei erst beim Tod des jeweiligen Königs gelöscht worden.[131] Um

---

124 Vgl. Krefter, Achämenidische Palast- und Grabtüren 113 und Demandt, Studien zur Kaaba-i-Zerdoscht 522.

125 So noch Frye, The History of Ancient Iran 124.

126 Vgl. dazu Krefter, Achämenidische Palast- und Grabtüren 101ff. und Demandt, Studien zur Kaaba-i-Zerdoscht 522ff.

127 Zu diesem Analogieschluß vgl. Krefter, Achämenidische Palast- und Grabtüren 113; dagegen wenden sich bereits Erdmann, Feuerheiligtum 77 Anm. 125 und im Anschluß an Erdmann Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer 192.

128 S. o. S. 125f.

129 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 59f. und 117.

130 Vgl. Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum 21, Colpe, Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum 123 und Schmidt, Persepolis I 48f.

131 Diodor, Bibliotheca historica 17,114,4, ferner Curtius Rufus, Historiae Alexandri Magni 3,3,9 und Xenophon, Kyroupaideia 8,3,12 berichten von einem Feuer, das bei feierlichen Prozessionen vor dem König hergeführt worden sei, vgl. Sancisi-Weerdenburg, Yaunā en Persai 186ff. und Sancisi-Weerdenburg, The Zendan and the Ka'bah 150.
Als Alexander d. Gr. aus Trauer um den Tod des Hephaistion das "heilige Feuer" der Perser zu löschen befahl, sahen vornehme Perser darin ein Zeichen seines baldigen Todes, vgl. zur Interpretation dieser Diodor-Stelle (Bibliotheca historica 17,114,4) Sundermann, Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen 124.

Feuertempel im strengen Sinn scheint es sich dabei allerdings gewiß nicht gehandelt zu haben; die Architektur dieser Gebäude unterscheidet sich deutlich von der der späteren Feuertempel,[132] und vor allem gibt es keinerlei klare Hinweise auf eine kultische Verehrung des Feuers in (dafür eigens errichteten) Tempeln der frühen Achämenidenzeit.[133] Eine Funktion des Zendān-i Sulaimān und der Ka'ba-yi Zardušt als Orte der *Verwahrung* - wenn auch nicht der Verehrung - des königlichen Feuers ist damit grundsätzlich aber nicht ausgeschlossen.

Gegen die früher häufig vertretene Auffassung, bei den beiden Gebäuden handle es sich um Feuertempel,[134] ist eingewandt worden, die fensterlosen Mauern und die schweren Türen würden die für das Feuer unerläßliche Frischluftzufuhr unterbinden.[135] Dieser schwerwiegende Einwand trifft natürlich auch die von der Deutung als Feuertempel abweichende, hier vorgeschlagene Interpretation der beiden Bauten als Stätten der Aufbewahrung des königlichen Feuers. Das Argument trägt aber nicht, weil nach zoroastrischem (und auch heutigem parsischen) Brauch solche Feuer nicht in loderndem, sondern in nur glimmendem Zustand, quasi "schlafend" (xuft) unter einer Schicht heißer Asche verwahrt worden sein könnten;[136] der Sauerstoffverbrauch wäre dann nur ganz gering gewesen.[137] Die fensterlosen Kammern der beiden Gebäude in Pasargadae und bei Persepolis hätten daher zumindest wichtige Bedingungen erfüllt, "das Sakralfeuer vor Witterungsunbilden und Verunreinigung zu bewahren"[138].

4) Rein hypothetischen Charakter behält mangels klarer Beweise vor allem der weiterführende Deutungsvorschlag, daß sich auch das Ritual der Königsinvestitur im Umfeld der beiden turmartigen Gebäude abgespielt und möglicherweise in einer solchen fensterlosen Kammer der Rollenwechsel der

---

[132] Vgl. Frye, The History of Ancient Iran 124.

[133] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 60; zur Einführung kultischer Feuerverehrung in der späten Achämenidenzeit s. u. S. 225.

[134] Zu einer Übersicht vgl. Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer 194ff.

[135] Vgl. Krefter, Achämenidische Palast- und Grabtüren 100 und 113 sowie Demandt, Studien zur Kaaba-i-Zerdoscht 532f.

[136] Vgl. Boyce, Ātaš 2 und Hinz, Zarathustra 259 Anm. 7.

[137] Vgl. Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer 192: "Im übrigen ist die Tür ja auch nicht immer geschlossen gewesen, da das Feuer bzw. ein Ableger desselben für die Zeremonien nach außen gebracht werden mußte. Darüberhinaus wurde die Tür auch bei regelmäßigen Besuchen der Priester, die das heilige Feuer beaufsichtigten, geöffnet, so daß eine weitere Möglichkeit der Frischluftzufuhr gegeben war."

[138] Hinz, Zarathustra 148. Zu einem ebenfalls fensterlosen, spätsasanidischen Feuerheiligtum vgl. ebd. 149.

feierlichen Einkleidung des Königs stattgefunden habe.[139] Eher dagegen spricht jedoch die Überlegung, daß Dareios mit dem Nachbau des Zendān-i Sulaimān eine von Kyros geschaffene Tradition aufgriff und nach Persepolis transferierte,[140] dadurch aber ein Zusammenhang mit der Königsinvestitur, die ihren Ort in Pasargadae behielt, nahezu sicher ausgeschlossen ist.

Zumindest hätte dann die von Dareios in der Nähe von Persepolis errichtete Ka'ba-yi Zardušt unmöglich dieselbe Funktion wie das Zendān-i Sulaimān in Pasargadae haben können. Aus diesem Grund ist Heleen Sancisi-Weerdenburg für die Annahme eines doppelten Verwendungszwecks bzw. für die Möglichkeit eingetreten, das Zendān-i Sulaimān sei bis zur Artaxerxeszeit eventuell gar nicht mehr, dann aber im Zuge einer Besinnung auf die Kyros-Tradition wieder verstärkt genutzt worden.[141]

Diese These ruht allerdings auf zwei Voraussetzungen, die nicht ohne weiteres selbstverständlich sind: a) auf einer Verbindung der Funktion dieser Gebäude mit einer jährlichen symbolischen Erneuerung des Königtums im Rahmen einer Zeremonie des in Persepolis gefeierten Nō-Rūz-Festes und b) auf der Annahme, Dareios I. habe gezielt mit der Tradition der Kyroslinie, von der er sich habe absetzen wollen, gebrochen und deshalb einen Transfer der für seine Herrscherlegitimation unverzichtbaren Zeremonie nach Persepolis vorgenommen.[142]

Die Schwierigkeit der Beurteilung der ersten Voraussetzung liegt darin, daß die Quellen zur Achämenidenzeit keinerlei Beschreibung einer Nō-Rūz-Zeremonie enthalten, die fragliche These mithin auf einer ungesicherten und daher methodisch fragwürdigen Extrapolation sasanidischer Gegebenheiten auf bereits mehr als ein halbes Jahrtausend zurückliegende Verhältnisse beruht, wobei im übrigen selbst die Informationen zur Sasanidenzeit nicht auf zeitgenössische Quellen, sondern hauptsächlich auf arabische Historiker zurückgehen.[143] Aber auch die Annahme, Dareios habe mit der Neugründung von Persepolis seinen inneren Bruch mit der Kyros-Linie sinnfällig zum Ausdruck gebracht, ist angesichts der beobachtbaren architektonischen Kontinui-

---

139 Vgl. Sancisi-Weerdenburg, The Zendan and the Ka'bah 145ff.

140 Vgl. ebd. 151 und Boyce, A History of Zoroastrianism II 116.

141 Vgl. Sancisi-Weerdenburg, The Zendan and the Ka'bah 151: "It is possible that both monuments were used contemporarily: the Zendan for the coronation itself and the Ka'bah for the annual renewal of the coronation. It is, however, also possible that the Zendan was left temporarily as a relic of the past, to be used again only in the time of Artaxerxes II. ... Perhaps also the royal initiation, celebrated at Naqš-i Rustam for nearly a century, was brought back to its original place, the Zendan in Pasargadae."

142 Vgl. ebd. 150f.

143 Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 156f. und 278.

tät, die Dareios' Bauten mit der Palastarchitektur von Pasargadae verbindet, durchaus zweifelhaft.[144]

Vor allem aber geht aus dem Bericht Plutarchs über die Königsweihe Artaxerxes' II. in Pasargadae[145] mit keinem Wort hervor, daß dies die Wiederaufnahme einer unterbrochenen Tradition bedeutet habe. Der Text legt vielmehr die Annahme nahe, daß es sich bei der beschriebenen Zeremonie um einen althergebrachten und für die Investitur des Königs unumgänglichen Brauch gehandelt hat.[146]

Wenn damit auch in der Frage der Deutung der beiden turmartigen Gebäude der frühen Achämenidenzeit keine sichere Entscheidung getroffen werden kann,[147] so zeichnet sich doch für die wahrscheinlichste Interpretationsmöglichkeit (als Aufbewahrungsstätte für das königliche Feuer) eine Verbindung zwischen der achämenidischen Königsideologie und der Sonne-Feuer-Symbolik der avestischen xᵛarənah-Vorstellung ab, ohne daß dieses mit allen Einschränkungen einer Hypothese behaftete Indiz aber zum Ausgangspunkt weiterführender Argumentationen genommen werden dürfte.

Festeren Boden betritt man bei der Analyse der historisch faßbaren, politischen Gegebenheiten der Achämenidenzeit. Wie der avestische Urkönig Yima durch den Besitz des 'xᵛarənah' zu einem siegreichen und unantastbaren Herrscher wird[148] und seine Feinde erst nach dem Verlust des 'xᵛarənah' Macht über ihn gewinnen können,[149] so scheinen sich nicht nur die sasanidischen,[150] sondern auch die achämenidischen Könige als in gleicher Weise sa-

---

144 Ausführlich dazu o. S. 173.

145 Plutarch, Artoxerxes 3; zum Text vgl. Clemen, Fontes historiae religionis Persicae 52.

146 Vgl. Ritter, Diadem und Königsherrschaft 24.

147 Vgl. Frye, The History of Ancient Iran 124: "These two structures have been designated as fire temples, tombs, or archives where copies of the Avesta or royal paraphernalia, perhaps for coronation ceremonies, were kept, but no conclusive evidence about their function has been found."
Vgl. auch das abwägende Resümee bei Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer 199: "Stellt man abschließend die vorgetragenen Argumente und Einwände gegenüber, so komme ich zu dem Ergebnis, daß es keinen überzeugenden Beweis, weder für die Zweckbestimmung *Grab* noch für die eines *Feuertempels* gibt. Ich gebe allerdings zu, daß manches für die Deutung als Feuerheiligtum spricht; ein klarer Beweis aber fehlt. Man sollte im übrigen die Möglichkeit einer ganz anderen, uns bisher unbekannt gebliebenen Zweckbestimmung nicht völlig außer acht lassen."

148 Vgl. Widengren, Die Religionen Irans 56, Widengren, The Sacral Kingship of Iran 245 und 255 sowie - allgemein religionsgeschichtlich - Mensching, Volksreligiöse Herrschaftsformen 73.

149 Vgl. Yt. 19,34.

150 Vgl. Sundermann, Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen 95.

krosankt und unantastbar verstanden und proklamiert zu haben. Darauf läßt u. a. ein Detail des achämenidischen Hofzeremoniells schließen, eine Geste, mit der Audienzsuchende vor dem Großkönig die rechte Hand an den Mund zu führen hatten,[151] um nicht mit ihrem Atem die "heilige Aura" des Herrschers zu beeinträchtigen.[152]

Sehr aufschlußreich ist auch das politische Handeln Kyros' d. J., der den Mordanschlag gegen seinen Bruder Arsakes, den späteren Artaxerxes II., mit "perfider Wahrscheinlichkeit"[153] nach dem Tod Dareios' II. und kurz vor den Krönungsfeierlichkeiten in Pasargadae durchführte, zu einem Zeitpunkt also, zu dem Arsakes nicht mehr als Kronprinz unter dem Schutz des väterlichen und als neuer Herrscher noch nicht unter dem Schutz seines eigenen neuen 'farnah' stehen konnte.[154]

Unterstellt man die Gültigkeit eines achämenidischen x^{v}arənah-/farnah-Konzepts, das den mit solchem "Charisma" begnadeten König unantastbar machte, fiel der von Kyros d. J. gewählte Zeitpunkt zur Ermordung seines Bruders Arsakes tatsächlich in die - aus seiner Sicht - möglicherweise einzig erfolgversprechende Zeitspanne.

β. Das Bild des bärtigen Mannes in der geflügelten Scheibe

Auf nahezu allen achämenidischen Königsreliefs findet sich die Darstellung eines bärtigen Mannes in einer geflügelten Scheibe,[155] die von der Mehrzahl der Forscher lange Zeit als Symbol des Gottes Ahuramazdā gedeutet wurde.[156] Es handelt sich bei dem Motiv um ein fast ausschließlich im Assyrien

[151] Vgl. die Abbildung dieser Szene bei Root, The King and Kingship in Achaemenid Art Pl. XVII.

[152] Vgl. Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 63 sowie Hofstetter, Zu den griechischen Gesandtschaften nach Persien 106 Anm. 46.

[153] Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive IV. »Persönliche Krone« und Diadem; V. Synarchie 86.

[154] Vgl. ebd.

[155] Zu einer Auflistung der Belege mit einem Überblick über die ikonographischen Varianten vgl. Roaf, Sculptures and Sculptors at Persepolis 134.

[156] Vgl. dazu u. a. Bauer, Symbolik des Parsismus 11, Christensen, Det gamle og det nye Persien 40, Duchesne-Guillemin, Symbolik des Parsismus 68f., Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 48, Herzfeld, Zoroaster and his World II 817, Luschey, Studien zu dem Darius-Relief von Bisutun 80, Nyberg, Die Religion des alten Iran 355, Oemisch, König und Kosmos 131, Root, The King

und Urartu des 9.-8. Jh. v. Chr. verbreitetes Symbol,[157] dessen Ursprung in der ikonographischen Darstellung des ägyptischen Horusfalkens zu suchen sein dürfte,[158] die über assyrische und urartäische Vorbilder nach Persien vermittelt worden ist.[159]

Mit dieser Herkunftsbestimmung der Büste in der geflügelten Scheibe, die prima facie ein Verständnis des Motivs als Symbol für Ahuramazdā zu begünstigen scheint, ist jedoch ein Beweis für die Ahuramazdā-These noch nicht erbracht. Neuere Untersuchungen zum Motiv der geflügelten Scheibe im Alten Orient haben vielmehr aufgezeigt, daß sich dahinter nicht ein Göttersymbol verbarg, sondern "eine zum Symbol verdichtete Erscheinungsform gottbegnadeten Königtums"[160].

Ein vergleichbarer Hintergrund dürfte sich allerdings auch in der iranischen Ikonographie widerspiegeln. Der avestische Mythos vom idealen Urkönig Yima erzählt, wie Yima das Anrecht auf den Besitz des ihn als unbesiegbaren und unantastbaren Weltherrscher auszeichnenden 'xᵛarənah' verliert und das dreigestaltige 'xᵛarənah' ihn daraufhin in Gestalt des Falken 'Varəgna' verläßt.[161] Als Träger des 'xᵛarənah' und Symbol des Kriegsgottes Vərəθragna galt der Falke besonders in der Sasanidenzeit.[162] In stilisierter Form erscheint er mit ausgebreiteten Schwingen auf den Kronen der Sasanidenkönige, z. T. unmittelbar unter einem vermutlich die Sonnenscheibe darstellenden Diskus.[163] Es ist daher nicht auszuschließen, daß diese oder eine andere

---

and Kingship in Achaemenid Art 60, 73, 97 und 169, Schmidt, Persepolis I 117, Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften im Grundtexte mit Übersetzung 73, Starr, Greeks and Persians in the Fourth Century B.C. II 67, von der Osten, Die Welt der Perser 77, von Gall, Auramazdā 301f., Walser, Persepolis 8 sowie Weissbach, Über die Inschriften des Darius Hystaspis von Naḳš-i-Rustam 7.

157 Vgl. Gropp, Ein Pferdegeschirr und Streitwagen aus Urartu 115; zu einem babylonischen Rollsiegel mit der Darstellung eines Mannes in der Sonnenscheibe vgl. Calmeyer, "Das Zeichen der Herrschaft ... Ohne Šamaš wird es nicht gegeben" 148 und 152; zu urartäischen Darstellungen des Symbols vgl. die Auflistung bei Eichler, Götter, Genien und Mischwesen in der urartäischen Kunst 28ff. und 49ff.

158 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 37f. und König, Der falsche Bardiya 85.

159 Vgl. z. B. Boyce, A History of Zoroastrianism II 96, König, Der Burgbau zu Susa nach dem Bauberichte des Königs Dareios I. 23f., Luschey, Studien zu dem Darius-Relief von Bisutun 80ff. und 87 sowie Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 172f. und 211ff.

160 Gropp, Ein Pferdegeschirr und Streitwagen aus Urartu 115f.

161 Vgl. Yt. 19, 35f.38; vgl. auch Stricker, Vārəġna, the Falcon 310f. und Levalois, Royauté et figures mythiques dans l'ancien Iran 30f.

162 Vgl. Shahbazi, An Achaemenid Symbol II 138.

163 Vgl. von Gall, Globus oder Diskus auf der Krone Ḫosrows II.? 181f. und Stricker, Vārəġna, the Falcon 312.

vergleichbare Symbolik auch die ikonographische Ausgestaltung der achämenidischen Königsreliefs mit beeinflußt hat.[164]

Die These, daß die Figur in der geflügelten Scheibe auf den achämenidischen Reliefs und Siegeln Ahuramazdā darstelle, ist also gar nicht so selbstverständlich, wie bislang z. T. in der Forschung unterstellt wurde. Es erstaunt daher auch nicht sehr, daß neben der Interpretation des Motivs als Ahuramazdā noch andere Deutungen vorgeschlagen wurden, nach denen sich die Darstellung des bärtigen Mannes in der geflügelten Scheibe entweder auf die 'fravaši' oder aber das 'xᵛarənah' des Königs bezieht. Diese Interpretationsvorschläge haben in der Iranistik eine lange Zeit kontrovers geführte Diskussion ausgelöst, bei der ein endgültiger Konsens offenbar jedoch immer noch nicht erreicht worden ist. Dies ist um so erstaunlicher, als es in dieser Frage - soweit dies überhaupt möglich ist - dank der brillianten Analyse A. Shapur Shahbazis zu einer recht klaren Entscheidung zugunsten der xᵛarənah-Option gekommen ist. Shahbazi deckt, bevor er Argumente für die Plausibilität der Deutung des Motivs als königliches 'xᵛarənah' (farnah) anführt, in einem ersten Schritt die Ungereimtheiten der fravaši- und Ahuramazdā-Theorie auf:

Die 'fravaši' ist feminin, die dargestellte Figur jedoch männlich. Daß von den heutigen Parsen das Motiv des bärtigen Mannes in der geflügelten Scheibe als 'Ašō Farōhar' - "fravaši of a rigtheous man"[165] gedeutet wird, bedeutet vergleichsweise wenig für die Beurteilung achämenidischer Verhältnisse, da diese Identifizierung sich erst nach der Wiederentdeckung der achämenidischen Monumente im 18./19. Jh. n. Chr. einbürgerte und sicherlich keine alten Traditionen widerspiegelt.[166]

Die unterschiedlichen ikonographischen Ausprägungen des Symbols (geflügelte Sonnenscheibe sowohl mit als auch ohne die Figur des bärtigen Mannes) bleiben in der fravaši-Theorie unerklärt. Außerdem erscheint das Motiv, wenn auch selten, unabhängig von der Darstellung des Königs, ein Tatbestand, der aber nur schwer zu erklären ist, wenn die geflügelte Scheibe die fravaši des Königs darstellen sollte.

Wäre die fravaši des Königs als Duplikat seiner Person abgebildet, müßten auch die Seelen von Magiern (oder von Löwen) ikonographisch als Prie-

---

164 Einen eindeutigen ikonographischen Beleg für die Darstellung eines Falken in achämenidischer Zeit auf einem Ohrring mit vermutlich apotropäischer Funktion liefert Luschey, Ein königliches Emblem 257ff.; nach Curtius Rufus (Historiae Alexandri Magni 3,3,17) fand sich die Darstellung des Falkenmotivs auch auf dem persischen Königsmantel, vgl. Jamzadeh, The Winged Ring with Human Bust in Achaemenid Art as a Dynastic Symbol 92.

165 Russel, The Rite of Muśkil Āsān Behrām Yazad amongst the Parsis of Navsārī 524.

166 Vgl. ebd.

ster (oder Löwen) dargestellt worden sein, was aber augenscheinlich nicht der Fall war.[167]

Das Übertragungsmodell Aššur - Ahuramazdā trägt nicht als Argument; sonst müßte nämlich, die Gültigkeit einer solchen interkulturellen Analogie vorausgesetzt, die Figur des Mannes in der geflügelten Scheibe auch in Ägypten Amun als den obersten Gott und nicht Horus symbolisiert haben oder - im umgekehrten Falle - das Vorbild des ägyptischen Horus auch in Assyrien zur Darstellung des Gottes Šamaš und nicht Aššurs Anlaß geboten haben.

Die Ahuramazdā-Theorie steht im Widerspruch zu der Aussage Herodots, es habe im achämenidischen Iran weder Götterstatuen noch Tempel gegeben.[168]

Wie bei der fravaši-Theorie fehlt es an einer Erklärung der unterschiedlichen Erscheinungsweisen des Motivs.

Außerdem wird auf das Fehlen jeglicher Verwandtschaft zwischen den aus späterer Zeit bekannten Darstellungen Ahuramazdās und dieser potenziellen Abbildung des Gottes nicht eingegangen.[169]

---

[167] Zu den Einwänden gegen die fravaši-Theorie vgl. Shahbazi, An Achaemenid Symbol I 138; vgl. auch Calmeyer, Das Grabrelief von Ravansar 79 und 84f.

[168] Vgl. Herodot, Historien 1,131: "Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοῖσδε χρεωμένους, ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἱδρύεσθαι ... - Von den Sitten, die bei den Persern gebräuchlich sind, kenne ich die folgenden: Götterbilder, Tempel oder Altäre zu errichten, ist bei ihnen nicht üblich ..."
Für sich genommen, ist diese Notiz Herodots allerdings kein ausreichendes Argument für die These, es habe im Iran mit Sicherheit keinerlei Darstellung von Göttern gegeben. Pierre Lecoq hat darauf aufmerksam gemacht, daß die von Herodot erwähnten Götterstatuen (ἀγάλματα) nicht notwendig eine Aussage über andere Möglichkeiten bildlicher Darstellung (z. B. auf Reliefs) implizieren, vgl. Lecoq, Un problème de religion Achéménide: Ahura Mazda ou Xvarnah? 312f. und Jacobs, Das Chvarnah - Zum Stand der Forschung 230f.
Der Kontext der Herodotstelle zeigt jedoch, daß es Herodot nicht auf eine Differenzierung nach dem von Lecoq unterstellten Muster "bildlose Verehrung - Darstellung von Göttern außerhalb des Kultes" ankam. Was ihn erstaunt hat und was er seiner griechischen Leserschaft mitzuteilen beabsichtigte, war vielmehr, daß die Perser sich grundsätzlich von den Griechen darin unterschieden, daß sie überhaupt nicht an menschengestaltige Götter zu glauben schienen, vgl. Herodot, Historien 1,131: "ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατά περ οἱ Ἕλληνες εἶναι - Wie mir scheint, glauben sie nicht, daß die Götter von menschenartiger Gestalt sind, wie (dies) die Griechen (glauben)."
Wiesehöfers Einwand, Herodots Behauptung könne sich "nur auf die Zeit Kyros' II. und Kambyses' II. beziehen" (Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 131), von Dareios und seinen Nachfolgern wisse man hingegen, "daß anthropomorphe Götterstatuen bei ihnen üblich waren" (ebd. 130), ist nicht stichhaltig, da auch die von Wiesehöfer selbst angeführten Quellen lediglich eine Einführung von Anahita-Statuen unter Artaxerxes II. belegen, vgl. Jamzadeh, The Winged Ring with Human Bust in Achaemenid Art as a Dynastic Symbol 98.

[169] Zu den Einwänden gegen die Ahuramazdā-Theorie vgl. Shahbazi, An Achaemenid Symbol II 141ff. und Calmeyer, Fortuna - Tyche - Khvarnah 354f.

Für die xᵛarənah-Theorie sprechen dagegen einerseits die Bezeugungen der Relevanz der farnah-Vorstellung in von der achämenidischen Kultur geprägten Reichsteilen und angrenzenden Gebieten[170] und auch die Tatsache, daß auf einem Paar kostbarer Ohrringe aus der Dareioszeit die geflügelte, von sechs anderen männlichen Gestalten umgebene Figur im Zentrum der Darstellung nicht Ahuramazdā symbolisieren kann, da drei von den Ahura Mazdā umgebenden Aməša Spənta als weiblich vorgestellt wurden, sondern offensichtlich das 'farnah' des Königs (inmitten seiner Gefährten) bezeichnet.[171] Vor allem aber gelingt es mit diesem Erklärungsmodell, die unterschiedlichen Erscheinungsformen des Motivs zu erklären. Je nachdem nämlich, ob die geflügelte Scheibe mit der Figur darin dargestellt wird oder nicht, handelt es sich um das "königliche Farnah" oder nur allgemein um das "Farnah der Iraner".[172]

Die xᵛarənah-Theorie ist somit die einzige, die keine gravierenden Widersprüche und Einwände provoziert und außerdem alle ikonographischen Beobachtungen zu erklären imstande ist. Daß sie sich organisch in das Bild der achämenidischen Königsideologie einpaßt und zu plausiblen Erklärungen des ideologischen Hintergrundes der Politik der Achämeniden herangezogen werden kann,[173] bestätigt noch die innere Schlüssigkeit dieses Interpretationsentwurfs.

Shahbazis Deutung der Darstellung des bärtigen Mannes in der geflügelten Scheibe als 'xᵛarənah' des Königs ist nicht unwidersprochen akzeptiert worden. Vor allem wurde gegen diese Interpretation und für eine Deutung des Motivs als Symbol des Gottes Ahuramazdā geltend gemacht, auch entsprechende altorientalische Darstellungen repräsentierten Götter und nicht abstrakte Vorstellungen wie etwa das Charisma des Königs. Deshalb gebe es keinen zwingenden Grund für die Annahme, diese Vorstellungen seien nicht - wie auch andere Elemente altorientalischer Königsideologie - von den Achämeniden übernommen worden. Die Investiturszenen aus sasanidischer Zeit, die, wie durch Beischriften gesichert ist, Ohrmazd (Ahuramazdā) neben dem von ihm eingesetzten König zeigen, stellten einen deutlichen Hinweis

---

170 Zu der aus der xᵛarənah-Symbolik entwickelten PHARRO-Vorstellung im Kušanreich vgl. Jamzadeh, The Winged Ring with Human Bust in Achaemenid Art as a Dynastic Symbol 90ff.

171 Vgl. Shahbazi, Darius' "haft kišvar" 241, Shahbazi, An Achaemenid Symbol II 124ff. und 129f. sowie Duchesne-Guillemin, Sonnenkönigtum und Mazdareligion 137.

172 Vgl. Shahbazi, An Achaemenid Symbol II 121 und Boyce, A History of Zoroastrianism II 274.

173 S. o. S. 208.

auf die Kontinuität dieser Tradition dar.[174] Vor allem aber scheint die Tatsache, daß das Relief des Anubanini maßgeblich die Gestaltung des Behistun-Reliefs ikonographisch geprägt hat,[175] die Schlußfolgerung nahezulegen, es müsse sich auch bei der Gestalt in der geflügelten Scheibe des Behistun-Reliefs um die Darstellung einer Gottheit handeln.[176]

Doch gerade das Relief Anubaninis von Sar-i Pul[177] zeigt nicht die charakteristische Figur des bärtigen Mannes in der geflügelten Scheibe, so daß ein Analogieschluß nicht einmal durch ein in beiden "Analoga" identisches "tertium comparationis" gerechtfertigt würde. Hinzu kommt, daß selbst für den Fall, daß Dareios I. tatsächlich die Ikonographie des elamischen Götterbildes adaptiert hätte, diese Angleichung in der Bildsprache nicht notwendig implizierte, daß damit auch die ursprünglichen Vorstellungsgehalte übernommen worden seien,[178] sofern überhaupt vorausgesetzt werden darf, daß diese den Achämeniden aus immerhin mehrhundertjährigem Abstand noch geläufig waren.

Schwerer als dieser vermeintliche Analogieschluß wiegt also der Einwand, die neoassyrischen Vorbilder, an die die Ikonographie der Achämeniden anknüpft,[179] dienten der Darstellung von Göttern und dies sei daher der wahrscheinlichste Erklärungshorizont für die fraglichen achämenidischen Reliefs und Siegel. Eine differenzierte Untersuchung der assyrischen Ikonographie macht jedoch deutlich, daß keineswegs in allen Fällen eine Repräsentation von Göttergestalten intendiert gewesen sein kann und zumindest einige Belege das (sonnengleiche) Charisma und zweite Selbst des Königs versinnbildlichen.[180]

Auch Anders Hultgårds Argumentation, § 73 der Behistun-Inschrift belege klar, daß Ahuramazdā von der Gestalt in der geflügelten Scheibe reprä-

---

[174] Vgl. Lecoq, Un problème de religion Achéménide: Ahura Mazda ou Xvarnah? 307.

[175] S. o. S. 170.

[176] So Koch, Persien zur Zeit des Dareios 6.

[177] Vgl. die Abbildungen bei von der Osten, Die Welt der Perser T. 11 und die sehr viel deutlichere Nachzeichnung bei Root, The King and Kingship in Achaemenid Art Pl. XLIX.

[178] Zu einer ähnlich gelagerten Argumentationsfigur für das Problem der Übernahme medischer Amts- und Herrschaftstitel durch die Achämeniden vgl. Sancisi-Weerdenburg, Was there ever a Median Empire? 208ff.

[179] Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 201.

[180] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 104f. und Gropp, Ein Pferdegeschirr und Streitwagen aus Urartu 116.- Es muß sogar grundsätzlich mit in Betracht gezogen werden, daß die Flügelsonne im altvorderasiatischen Raum niemals ein einheitlich verstandenes königliches Symbol darstellte, vgl. Mayer-Opificius, Die geflügelte Sonne 190.

sentiert werde,[181] hält einer genaueren Untersuchung nicht stand. Der kurze Text des fraglichen Passus,[182] der mit § 76[183] nahezu identisch ist, in beiden Fällen aber an derselben Stelle rekonstruiert werden mußte, hat dadurch Anlaß zu verschiedenen Lesarten und Übersetzungen sowie zu den damit verbundenen, weiterführenden inhaltlichen Folgerungen geboten.[184] Es scheint jedoch weder einer der früheren Rekonstruktionsversuche noch auch die neueste Bearbeitung des Textes durch Rüdiger Schmitt inhaltliche Implikationen im Sinne der These Hultgårds zuzulassen:

> "θātiy Dārayavauš xšāyaθiya haya Auramazdām yadātaiy yānam avahyā ahatiy utā jīvahyā utā martahyā[185]
> - Es verkündet Dareios, der König: Wer Ahuramazdā verehrt, dessen Gebet soll gewährt sein, sowohl zu Lebzeiten als auch (, wenn er) tot (ist)."[186]

Mit dieser Bestätigung der x^{v}arənah-Theorie als der zumindest derzeit besten Arbeitshypothese entfällt auch eines der Kernargumente in Christian Oemischs Versuch, den Nachweis für seine zentrale These zu erbringen, daß das Bild des Gottes Ahuramazdā von Dareios der äußeren Erscheinung des Königs angepaßt worden sei, um rückwirkend aus dieser nun feststellbaren

---

181 Vgl. Hultgård, Man as a Symbol of God 113, bes. ebd. Anm. 22: "It seems clear to me that the figure in the disc represents Ahura Mazda and not the king or his genius. The rock relief of Behistun 73 makes it very clear that it is the god who is represented by the figure in the disc."

182 DB V 18-20.

183 DB V 33-36.

184 Zur Problematik bisheriger Rekonstruktionsversuche vgl. vor allem Schmitt, Epigraphisch-exegetische Noten zu Dareios' Bīsutūn-Inschriften 63ff.
Hultgårds von ihm nicht näher spezifizierte oder belegte Behauptung könnte, so ist zu vermuten, auf die im skandinavischen Raum stark verbreitete, im deutschen, anglo-amerikanischen und romanischen Sprachraum jedoch kaum rezipierte dänische Übersetzung der Achämenideninschriften von Jes Asmussen zurückgehen, die an der fraglichen Stelle folgendermaßen lautet:
"Kong Darius siger: Den, der ærer Ahuramazdā, [over ham], både som levende og som død, vil (hans) yn[dest] være.", vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 67; zur Erklärung dieser Übersetzung vgl. auch den Wortlaut bei Kent, Old Persian 134: "Saith Darius the King: Whoso shall worship Ahuramazda, divine blessing will be upon him, both (while) living and (when) dead."
Das Argument Hultgårds wäre allerdings auch dann immer noch nicht ganz einsichtig. Ahuramazdā "over ham - über ihm", dem König, stellt keinen zweifelsfreien Ausdruck zur Bezeichnung des auf dem Relief über Dareios befindlichen Gottesbildes dar, sondern hätte ebensogut Ahuramazdā in metaphorischer Sprache als Himmelsherrn bezeichnen können.

185 DB V 18-20 [~ DB V 33-36], altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 75f.

186 Zur Übersetzung vgl. Schmitt, Epigraphisch-exegetische Noten zu Dareios' Bīsutūn-Inschriften 66.

Analogie von Gott und König die entscheidende Legitimation seiner Herrschaft zu gewinnen.[187] Dabei fällt auf, daß tatsächlich eine in den altpersischen Inschriften aufgebaute Gott-König-Analogie dazu dient, die Sonderstellung des Herrschers unter den Menschen zu betonen und somit seine Legitimation religiös unter Berufung auf das Erwählungsargument zu begründen. Die Ikonographie der Königsreliefs ist aber intentional nicht der Hervorhebung der Gott-König-Analogie verpflichtet, sondern bezeichnet das Symbol religiös legitimierter Herrschaft, das 'farnah' des Königs. Zugleich wird damit erneut deutlich, daß im achämenidischen Iran nicht ein machtpolitisch agierender Herrscher grundlegende religiöse Ideen (wie z. B. das Gottesbild) gezielt so manipulierte, daß sie der Legitimation seiner Herrschaft nutzbar wurden, sondern umgekehrt sind es offensichtlich religiöse Ideen, die die zentralen Aussagen der Königsideologie prägten. Machtpolitische Interessen der Herrschenden sollen damit genauso wenig geleugnet werden wie die Möglichkeit, daß Ausdrucksformen der Königsideologie rückwirkend auch religiöse Vorstellungen beeinflußt haben.[188]

Für eine (ideologiekritische) Hinterfragung der religiösen Begründungsstrukturen von Macht gibt es bei den Achämeniden - wie allgemein im Alten Orient - keinen Hinweis. Das aber heißt, daß auch das scheinbar so raffinierte Modell der Machtlegitimation durch eine mit Anthropomorphismen operierende "Politisierung des Kosmos" und der rückwirkend daraus resultierenden Rechtfertigung bestehender Machtstrukturen[189] weniger zur Analyse der achämenidischen Verhältnisse beiträgt als über die Vorstellungen Auskunft gibt, die neuzeitliche Autoren sich davon machen, wie die Legitimationsmechanismen alter Kulturen funktioniert haben könnten. Das Fehlschlagen von Oemischs Versuch, ein solches Legitimationsmodell bei den Achämeniden nachzuweisen, liegt dabei weniger in der Verwechslung von x^{v}arənah-Darstellung und Gottesbild begründet; das raubt ihm lediglich die Pointe, den Nachweis einer evident machtopportunistischen "Politisierung des Kosmos" führen zu können. Aber die methodisch damit implizierte Umkehrung des Begründungsverhältnisses von Religion und Macht im Alten Orient versperrt ihm grundsätzlich den Zugang zu einem Verständnis der Gott-König-Analogie, das den Aussagen der achämenidischen Dokumente gerecht würde.

---

[187] Vgl. Oemisch, König und Kosmos 6f., 152, 183, 211 und 214.

[188] Vgl. die Einführung von Anahita-Statuen unter Artaxerxes II. und die möglichen Nachwirkungen auf Yt. 5, s. u. S. 224f.

[189] S. o. S. 9f. und 13f.

γ. Der leere Wagen Ahuramazdās

Eine motivgeschichtliche Bestätigung der xᵛarənah-Theorie bieten die Berichte griechischer Autoren über den leeren Wagen Ahuramazdās. Herodot erzählt, nach der Überquerung des Hellesponts habe sich das Heer des Xerxes zum Zug gegen Griechenland formiert. Xerxes selbst befand sich in der Mitte des Heeres, abgeschirmt durch Elitetruppen, vor ihm

> "der heilige Wagen des Zeus, der von acht Schimmeln gezogen wurde; hinter den Pferden aber ging der Wagenlenker zu Fuß mit den Zügeln in der Hand. Denn kein Mensch steigt auf diesen Sitz."[190]

Daß es sich bei diesem Vorgang nicht um eine phantasievolle Fiktion Herodots, sondern wahrscheinlich um einen Tatsachenbericht handelt, geht aus den voneinander unabhängigen Überlieferungen Herodots, Xenophons und Curtius Rufus' hervor[191] und wird darüber hinaus durch altorientalische Traditionen bestätigt: Die "Vorstellung von einem unsichtbar und körperlos in seinem Wagen anwesenden und sogar wirksamen Gott"[192] läßt sich bis ins 8. Jh. v. Chr. nach Urartu zurückverfolgen.

Da Herodot ausdrücklich Zeus und nicht etwa Herakles als den imaginären Benutzer des Wagens bezeichnet, wird hier nicht, wie bei einem Feldzug unschwer verständlich gewesen wäre, auf den Kriegsgott Vərəθragna angespielt, sondern ganz unmißverständlich ist der oberste Gott Ahuramazdā gemeint.[193] Dieser Tatbestand entspricht ganz dem Befund der altpersischen Inschriften. Nicht der König ist es, der die Schlacht entscheidet und den Sieg garantiert,[194] sondern Ahuramazdā verleiht dem König, selbst wenn dieser

---

190 Herodot, Historien 7,40: "... ἅρμα Διὸς ἱρὸν ... τὸ ἵπποι μὲν εἷλκον λευκοὶ ὀκτώ, ὄπισθε δὲ αὖ τῶν ἵππων εἵπετο πεζῇ ἡνίοχος ἐχόμενος τῶν χαλινῶν· οὐδεὶς γὰρ δὴ ἐπὶ τοῦτον τὸν θρόνον ἀνθρώπων ἀναβαίνει."

191 Herodot, Historien 7,40; Xenophon, Kyroupaideia 8,3,11f.24; Curtius Rufus, Historiae Alexandri Magni 3,3,11. Für die Textstellen vgl. z. B. Clemen, Fontes historiae religionis Persicae 13, 20 und 38 sowie für einen zusammenfassenden Überblick über die Textaussagen Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive II. Der leere Wagen 49f. und 52 sowie Nagel/Jacobs, Königsgötter und Sonnengottheit bei altiranischen Dynastien 340f.

192 Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive II. Der leere Wagen 54 und von Gall, Persische und medische Stämme 265 Anm. 23.

193 Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive II. Der leere Wagen 63.

194 Manfred Forderers Deutung, die Anwesenheit des Königs sei als die ausschlaggebende Heilsgarantie verstanden worden, greift zu kurz und baut eine den Texten nicht angemessene Alternative auf, vgl. Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 53: "Die Anwesenheit des Königs ist die Gewähr für das Heil. Seine Abwesenheit hat den droga zur Folge."

bei der Schlacht nicht anwesend ist, Beistand und Sieg.[195] Das Mitführen des leeren Wagens des obersten Gottes und Kriegsherrn Ahuramazdā bedeutete somit die symbolische Versicherung des Sieges und eine psychologisch wohl beträchtliche Stärkung des Selbstvertrauens des Heeres.[196]

Noch wichtiger aber als diese Funktionsbestimmung ist im Zusammenhang der Diskussion um die Symbolik, die sich hinter dem Motiv des bärtigen Mannes in der geflügelten Scheibe verbirgt, der durch den Bericht vom leeren Wagen erbrachte Nachweis der absolut bildlosen Vorstellung und Verehrung des Gottes Ahuramazdā bei den Achämeniden.[197]

c. Die altpersische Königstitulatur

Die beiden königlichen Hoheitstitel 'xšāyaθiya xšāyaθiyānām' und 'xšāyaθiya vazraka' sind, obwohl sie aus einer viel älteren Überlieferung stammen,[198] als so charakteristisch für die achämenidischen Herrscher empfunden worden, daß sie als Bezeichnung für den persischen Großkönig ihren Weg bis in die griechische Geschichtsschreibung gefunden haben.[199] So bildet die Lehn-

---

[195] Z. B. DB II 18-62.

[196] Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive II. Der leere Wagen 64 und Shahbazi, Iranian Notes 501.

[197] Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive II. Der leere Wagen 54.- Ob allerdings, wie Dieter Metzler, Das Pferd auf den Münzen des Labienus - ein Mithrassymbol? 629f., annimmt, der auf tarsischen Münzen des 4. Jh.'s v. Chr. dargestellte Reiter in persischer Tracht einen Reitergott repräsentiert, "hinter dessen hellenisiertem Namen der reitende Ahuramazda zu vermuten ist" (ebd. 630), läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, da nicht einmal die griechische Namensform auf den Münzen mitgeteilt wird.

[198] Zu dem aus babylonischer und urartäischer Tradition stammenden und vermutlich medisch vermittelten Konzept des einen Königs über viele Könige vgl. Briant, La Perse avant l'empire 99f., Frye, The Charisma of Kingship in Ancient Iran 37, Frye, The Institutions 88 sowie Schmitt, Altpersisch 57 und Szemerényi, Iranica V 321; von Wesendonk, The Title "King of Kings" 488f., hält dagegen, daß es keine gesicherten Informationen über medische Königstitel gibt. Angesichts der linguistischen Evidenzen muß aber als fraglich gelten, ob dieses sich auf fehlende Informationen berufende Argument ausreicht, seinerseits die These zu begründen, es habe Titel dieser Art generell im medischen Bereich nicht gegeben.

[199] Vgl. Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 118f.; zu Vergleichen mit Titeln der indischen Tradition vgl. Eilers, Iran zwischen Ost und West 31.

übersetzung "βασιλέως ... μεγάλου"[200] den ersten Beleg für den Großkönigstitel, während sich neben dem verbreiteteren "βασιλεύς βασιλέων" mit dem pointiert-nuancierten Unterton einer Bezeichnung für unumschränkt Herrschende auch der Titel "δέσποτα δεσποτᾶν" einbürgerte.[201]

Höchstwahrscheinlich ist der Begriff 'xšāyaθiya-', der lautgeschichtlich eine medische Sprachform widerspiegelt, zusammen mit einer Reihe anderer charakteristischer Titel der Reichsverwaltung aus der medischen Tradition übernommen worden. Damit ist jedoch über die inhaltliche Ausprägung dieser Begrifflichkeit noch keine Aussage getroffen.[202]

Eine kontroverse Diskussion löste vor allem der Ausdruck 'xšāyaθiya xšāyaθiyānām' aus, für dessen inhaltliche Bestimmung durch eine je unterschiedliche Deutung des Genitiv Plural 'xšāyaθiyānām' im großen und ganzen drei, voneinander jedoch stark abweichende Interpretationsmöglichkeiten vorgeschlagen worden sind:

> "1. Der persische Großkönig ist im Sinne des vorderasiatischen Imperialismus absoluter oberster Machthaber (<König über Könige>) ...
> 2. Der persische Großkönig ist *primus inter pares* im Sinne des indogermanischen Feudalismus (<König unter Königen>) ...
> 3. Der persische Großkönig ist der einzige wirkliche König, da seine Stellung durch göttliche Abstammung sanktioniert ist (<königlichster König>, <König *par excellence*>."[203]

Angesichts der Disparatheit dieser Deutungsmuster ist es eher überraschend als einleuchtend, wenn Gerd Schäfer sie im Anschluß an Hermann Bengtson[204] als einander nicht ausschließende Strukturprinzipien der achämenidischen Königsideologie quasi gleichberechtigt nebeneinander stellt und eine "große Variationsbreite", die dieser Königstitulatur erstmals bei "den indogermanischen Achämeniden" zugekommen sei,[205] glaubt konstatieren zu können. Tatsächlich aber halten zwei der angeführten Erklärungsvorschläge einer näheren Prüfung nicht stand:

1) Daß der Anspruch auf den Königstitel und die Stellung des achämenidischen Königs nicht durch die Behauptung der göttlichen Abstammung des

---

200 Aischylos, Perser 5,24; ausführlich zur Textstelle Schmitt, Die Iranier-Namen bei Aischylos 19.

201 Vgl. ebd. zum Gedanken sowie zu den Zitatbelegen; zu den griechischen Achämenidentiteln vgl. auch Schäfer, <König der Könige> - <Lied der Lieder> 46ff.

202 Vgl. Sancisi-Weerdenburg, Was there ever a Median Empire? 208ff.

203 Aufstellung nach Schäfer, <König der Könige> - <Lied der Lieder> 44; ebd. 44f. auch weiterführende Literatur zu den einzelnen Positionen.

204 Vgl. ebd. 45 Anm. 31.

205 Vgl. ebd. 146.

Herrschers legitimiert und sanktioniert wurde, beweist nicht nur die Tradition der königlichen Selbstvorstellungsformulare,[206] die der Königsproklamation und der Erklärung des Weltherrschaftsanspruchs als einen unerläßlichen Nachsatz den Ausweis ihrer achämenidischen Herkunft folgen lassen, sondern vor allem das der achämenidischen Königsideologie zugrundeliegende Konzept des königlichen Charismas, das den König als den legitimen Herrscher qualifiziert, ihn jedoch nicht in die göttliche Sphäre erhebt.[207] Insofern erweist sich diese Interpretation des Königstitels als von Vorstellungen geprägt, die sich eine bestimmte Forschungsrichtung aufgrund weitgehend unreflektierter methodischer Vorgaben von der achämenidischen Königsideologie machte.[208] Die Tatsache, daß es so schwierig ist, in der Deutung der achämenidischen Königstitel zu einer Entscheidung zu gelangen, spiegelt also eher ein forschungsgeschichtliches Dilemma als ein wirkliches Sachproblem der Achämenidengeschichte.

2) Vergleichbares ergibt sich für das zweite Deutungsmuster: der König als *primus inter pares*. Denn eine nähere Bestimmung des machtpolitischen Verhältnisses von Zentralgewalt und feudalistischer Zuständigkeit, konkret: der Stellung des Großkönigs gegenüber seinen Satrapen,[209] legt eindeutig klar, daß die Satrapen keine gleichberechtigte Position neben einem als "primus inter pares" zu verstehenden Großkönig einnahmen, sondern vielmehr eine klare Hierarchie bestand.[210] Xerxes berichtet von seiner Stellung als designierter Thronerbe in diesem System:

> "Dārayavauš haya manā pitā pasā tanūm mām maθištam akunauš[211]
> - Dareios, mein Vater, machte mich zum größten nach sich selbst."

So kann mit Rüdiger Schmitt nur festgehalten werden, daß von einer Variationsbreite des Titels 'xšāyaθiya xšāyaθiyānām', wie sie Gerd Schäfer annahm, keine Rede sein kann; der Ausdruck ist vielmehr einer der zentralen Hoheitstitel, mit denen der Herrscher als der einzige, durch göttlichen Segen und die rechte (i. e. achämenidische) Abstammung legitimierte politische Machthaber ausgewiesen wird:

---

206 Vgl. z. B. die Aufstellung der Selbstvorstellungsformulare Dareios' I. u. S. 309.

207 S. o. S. 199ff.

208 S. o. S. 188ff.

209 Das griechische Wort 'σατράτης' geht auf ap. 'xšaçapāvan' - "Hüter des xšaça" zurück, vgl. Schmitt, Der Titel "Satrap" 373.

210 Vgl. bereits die grundlegende Kritik Rüdiger Schmitts an dieser von Schäfer aufgegriffenen These in Schmitt, Königtum im Alten Iran 387f., dessen Argumentation ich mich im Folgenden anschließe.

211 XPf 30-32, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 150.

"Für die Achämeniden hatte dieser Titel keine andere Bedeutung als die traditionelle, die sie vorfanden und übernahmen. Dies war eine eminent politische Bedeutung, nicht nur ein Honorificum, es ging hier nämlich um die Betonung der Ebenbürtigkeit mit den Vorgängern. Wenn Dareios sich xšāyaθiya xšāyaθiyānām nennt, so erhebt er damit den Anspruch, der legitime Erbe der babylonischen, assyrischen, medischen Könige zu sein ..."[212]

Während Dareios sich selbst 'xšāyaθiya' und 'framātar', also "König" und "Gebieter", nennt[213] und damit allgemein seine Stellung als Herrscher proklamiert und zugleich beansprucht, einzige Instanz der Befehlsgewalt in allen juristischen und machtpolitischen Entscheidungsfällen zu sein,[214] zeigt doch ein Blick auf die politische Praxis der Reichsverwaltung, daß eine Vielzahl von Einzelentscheidungen stellvertretend in die Hände der Satrapen delegiert wurde. Dies verdeutlicht z. B. das Prinzip der sog. "Reichsautorisation"[215], bei der ein von lokalen Instanzen gefaßter Beschluß durch den Satrapen bestätigt und - zumindest verwaltungsrechtlich - als Entscheidung der Reichsverwaltung übernommen wurde.[216] Bei den in der sog. Trilingue vom Letoon beschriebenen Maßnahmen, die die Einrichtung eines Kults für zwei

212 Schmitt, Königtum im Alten Iran 387.

213 Vgl. z. B. DNa 6ff.-
Terminologisch wird das Verhältnis des Großkönigs zu seinen Untertanen in den altpersischen Inschriften durch das Begriffpaar 'xšāyaθiya-' - 'ba^{n}daka-' widergespiegelt, vgl. auch DB I 17ff. sowie zum Gedanken Schmitt, Königtum im Alten Iran 393.
Während eine ältere Forschungstradition 'ba^{n}daka-' als "dem der Gürtel umgebunden ist = Sklave" (vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 110 sowie zur Klärung des Begriffsfeldes die wegweisenden Untersuchungen Geo Widengrens in Widengren, Le symbolisme de la ceinture 133f. und Widengren, Der Feudalismus im alten Iran 13ff. und 32f.) erklärt, haben neuere Forschungen ergeben, daß 'ba^{n}daka-' ein enges (familiäres) *Bindungs*verhältnis ausdrückt, vgl. Eilers, Einige altiranische Etymologien 25 und Eilers, Banda "servant" II. The Term 682.
Trotz einer klaren hierarchischen Ordnung bezeichnet 'ba^{n}daka-' daher den Untergebenen des Großkönigs im Sinne eines treuen Vasallen, vgl. Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 50 sowie Herrenschmidt, Banda "servant" II. *Old Persian* bandaka 683f.- Denn anders als bei der griechischen Vorstellung vom altorientalischen 'δοῦλος βασιλέως', die die unterwürfige Haltung gegenüber einem sozial Höhergestellten impliziert (vgl. dazu Walser, Hellas und Iran 23, bes. ebd. Anm. 51a), waren mit 'ba^{n}dakā' sogar höchste Würdenträger gemeint, die im gleichen Atemzug auch "Freunde" genannt werden konnten, vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 137 Anm. 351, Brandenstein/ Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 94 und Widengren, Der Feudalismus im alten Iran 38ff.

214 Zu dieser Differenzierung zwischen "rule" und "regulate" vgl. Gershevitch, Extrapolation of Old Persian from Elamite 52f., bes. 53 Anm. 7 sowie zur Problematik der Verhältnisbestimmung von Zentralgewalt und lokalen Körperschaften Briant, Pouvoir central et polycentrisme culturel dans l'empire Achéménide 1ff.

215 Ausdruck nach Frei, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich 13.

216 Vgl. ebd.

vermutlich karische Götter regelten,[217] handelt es sich weder um ein von der Zentralgewalt aufoktroyiertes Gesetz noch um ein eigenmächtiges Handeln lokaler Körperschaften.[218]

Diese Institution der "Reichsautorisation", die es Satrapen ermöglichte, eine Art lokal gültigen Reichsrechts zu erlassen[219] und für die sich noch weitere Belege aus der persischen Rechtspraxis anführen lassen,[220] ist jedoch, wie der Vergleich mit Rechtskodizes des altorientalischen Umfeldes lehrt, in ihrer Art eine singulär persische Einrichtung.[221] So ist der achämenidische König bei weitgehender Machtbefugnis der Satrapen durch seinen Titel 'xšāyaθiya xšāyaθiyānām' nicht als "primus inter pares", sondern durch die ihn allein auszeichnende göttliche Erwählung als der einzig legitimierte Herrscher ausgewiesen.

4. Die Berufung auf Ahuramazdā, Anahita und Mithra in der späten Achämenidenzeit

In drei Inschriften Artaxerxes' II. wurden der Anrufung Ahuramazdās die beiden Götter Mithra und Anahita hinzugefügt:

"... (vašnā) AM Anahita utā Miθra ...[222]
- ... (nach dem Willen von) Ahuramazdā, Anahita und Mithra ..."

---

217 Zum Wortlaut des Textes vgl. Metzger, La stèle trilingue récemment découverte au Létoon de Xanthos: le texte Grec 85f., Laroche, La stèle trilingue récemment découverte au Lêtôon de Xanthos: le texte Lycien 116ff. und Dupont-Sommer, La stèle trilingue récemment découverte au Lêtôon de Xanthos: le texte Araméen 136f.

218 Vgl. Frei, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich 12ff. und Briant, Pouvoir central et polycentrisme culturel dans l'empire Achéménide 5 Anm. 4a.

219 Vgl. Frei, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich 15.

220 Vgl. ebd. 15ff.

221 Vgl. dazu ebd. 22f. und 27 sowie Gignoux, Die religiöse Administration in sasanidischer Zeit 260; anders Widengren, La royauté de l'Iran antique 84 und Skladanek, The Structure of the Persian State 119, der apodiktisch glaubt konstatieren zu können: "As far as organization, administration and economics were concerned, Achaemenid Persia developed nothing new."- Zu einer ähnlich negativen Beurteilung der künstlerischen Gestaltungskraft der Achämeniden vgl. König, Der Burgbau zu Susa nach dem Bauberichte des Königs Dareios I. 15f.

222 A^2Sa 5, altpersischer Text nach Steve, Inscriptions des Achéménides à Suse (fin) 10 und Steve, Nouveaux mélanges épigraphiques 90; A^2Sd 3f. und A^2Ha 5f., altpersischer Text bei Kent, Old Persian 155.

A^3Pa 24-26 ist im Zusammenhang mit derselben Anrufungsformel allein von Mithra neben Ahuramazdā die Rede:

"mām Auramazdā utā Miθra baga pātuv utā imām DHyaum utā taya mām kartā[223] - Mich mögen Ahuramazdā und der Gott Mithra beschützen und dieses Land und das, was ich errichtet habe!"

Und in der kurzen Säuleninschrift A^2Hb ist Mithra der einzige der drei Götter, der erwähnt wird:

"Mitra mām pātuv[224] - Mithra beschütze mich!"

Verfolgt man die Entwicklung dieser mit 'pātuv' - "er beschütze" gebildeten Formeln,[225] so stellt man für mehr als die Hälfte aller altpersischen Belegstellen - schwerpunktmäßig in den Inschriften Dareios' I. - eine klare Bevorzugung der Kurzformel '(mām) Auramazdā pātuv' - "(Mich) beschütze Ahuramazdā" fest. Alle anderen, bisher nicht erwähnten Belege, die überwiegend aus den Xerxes-Inschriften stammen, zu einem Teil aber auch in die Dareioszeit zurückreichen, ergänzen diese Kurzformel durch den Zusatz 'hadā bagaibiš' - "(zusammen) mit den Göttern".[226] Nun ist die Erwähnung der 'bagā' neben Ahuramazdā außerhalb der pātuv-Formeln schon in den frühesten Dareios-Inschriften geläufig,[227] und in drei Inschriften (DPd 13-16; DPh 8-10; DH 6-8) ist die Floskel von Ahuramazdā "mit allen Göttern" bzw. als "dem größten der Götter" so in die Nähe der pātuv-Formel gerückt, daß es zumindest im ersten Fall nur einer Umstellung der Reihenfolge der Wörter bedarf, um zu der erweiterten Formel von DSe 50f. zu gelangen.

Nichts spricht deshalb dagegen, auch in den 'bagā' der pātuv-Formel jenen theologisch unspezifischen Ausdruck zu sehen, mit dem bereits in den Inschriften Dareios' I. die übernatürlichen Wesenheiten des jungavestischen Pantheons umschrieben wurden, dessen charakteristische Ausprägung allem Anschein nach die ideengeschichtliche Folie für die polytheistische Religionsform der Achämeniden abgab.[228]

---

223 A^3Pa 24-26, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 156.

224 A^2Hb, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 155.

225 3. Sing. Imperativ von 'pā' - "schützen, bewahren"; vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 135 sowie Kent, Old Persian 71.

226 DSe 50f.; DSt 7f.; XPb 27ff.; XPc 12f.; XPd 17f.; XPg 12ff.; XSc 4f.; XV 25f.; A^1Pa 22f.; D^2Sa 3.

227 Vgl. DB IV 60-63, DPd 1f.14.22.24, DPh 9, DSf 9 und DSp 1, s. dazu o. S. 102ff.

228 S. o. S. 104f. und 107.

Auf diesem Hintergrund gewinnt die Diskussion um das scheinbar plötzliche Auftauchen von Mithra und Anahita in den späten Achämenideninschriften eine neue Perspektive. Zieht man nämlich die frühe Erweiterungsstufe der pātuv-Formel mit in Betracht, dann muß auch die Nennung der Götternamen nicht länger als ein erstaunlicher Zusatz in ansonsten völlig traditionsverbundenen Dokumenten erscheinen und auf einen schwerwiegenden Bruch in eben dieser Traditionskette hinweisen,[229] sondern könnte vielmehr eine Art Explizierung der Erweiterungsformel, deren Platz die Götternamen in den Inschriften Artaxerxes' II. einnehmen, bedeuten. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß Mithra, der in parthischer Zeit als "der Baga par excellence"[230] erscheint, in einer Reihe theophorer Eigennamen der Achämenidenzeit auftaucht[231] und Herodot trotz der Verwechslung mit Anahita immerhin namentlich bekannt war.[232]

Umstritten ist in der Forschung allerdings, ob in den elamischen Verwaltungstäfelchen der Dareioszeit Zuweisungen der Hofverwaltung für die kultische Verehrung des Gottes Mithra vermerkt sind.[233] Denn der fragliche, als 'Miše-baka' (= 'Miça-baga' - "der Gott Mithra") gedeutete elamische Begriff 'd.mi-iš-šá-a-ba-qa' scheint aus linguistischen Gründen eher eine Entsprechung von ap. 'visai bagā' darzustellen.[234] Wenn sich demnach zwar die kultische Verehrung des Mithra in der frühen Achämenidenzeit nicht stichhaltig beweisen läßt, so sprechen doch die beobachteten Fakten mit einiger Wahrscheinlichkeit dafür, daß die offizielle Benennung Mithras als Schutzgott des Königtums unter Artaxerxes II. zumindest auf bestehende volksreligiöse Züge der Mithraverehrung aufbaute.[235]

In einem komplizierten synkretistischen Prozeß scheint bei der Erwähnung der Göttin Anahita auf die Gestalt einer im Volksglauben verehrten Muttergottheit zurückgegriffen worden zu sein. Wenn nämlich ap. 'Anahita' lediglich av. 'Arəduī Sūra Anāhita' repräsentierte, böte diese Gleichsetzung mit einer Flußgottheit keine überzeugende Erklärung für die außerordent-

---

229 Vgl. König, Der falsche Bardiya 99f.

230 Vgl. Schlerath, Baga 305.

231 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 15 und Schmitt, Die theophoren Eigennamen mit altiranisch *Miθra- 395ff.

232 Herodot, Historien 1,131; vgl. Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra 3.

233 So Frye, Religion in Fars under the Achaemenids 172, bes. ebd. Anm. 4 und Frye, The History of Ancient Iran 122 Anm. 134 unter Berufung auf PF 1955 und 1957.

234 Vgl. Koch, Zur Religion der Achämeniden 399f.; zum Problem der Unterscheidung von 'm' und 'v' in elamischen Texten vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 15.

235 Vgl. auch Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 33f. und Boyce, A History of Zoroastrianism II 219.

lich weite Verbreitung dieses Kultes, die Überlagerung des ehemals bedeutsamen "ahura" 'Apąm Napāt' und das Aufkommen eines Statuenkultes sowie das von den griechischen Autoren überlieferte, zur Namensbezeichnung erstarrte Epitheton der Anahita 'κυρία'.[236] All diese Beobachtungen können nur dann sinnvoll erklärt werden, wenn davon ausgegangen wird, daß zusätzlich eine Verschmelzung mit einer Muttergottheit wie vor allem der babylonischen Ištar stattfand.[237]

Dieser von der Königsmutter Parysatis am Königshof eingeführte babylonisch-assyrische Kult der Ištar/Anāhiti wurde offensichtlich von zoroastrischen Theologen - nicht zuletzt wohl auch aufgrund der Namensähnlichkeit - mit dem vor allem in Yt. 5 zum Ausdruck kommenden Kult der Arədvī Sūra Anāhita verschmolzen und hoffähig gemacht.[238]

Vermutlich waren es also schon lange vorhandene und immer stärker gewordene synkretistische Strömungen der Volksreligiosität, die zur Zeit Artaxerxes' II. offizielle Anerkennung fanden, was unmittelbar die Einführung anthropomorpher Götterdarstellungen nach sich zog[239] und damit den Initialfunken zu einem völligen Umdenken in der iranischen Ikonographie des Gottesbildes zündete,[240] der von der Bildlosigkeit[241] der frühen Achämeniden über symbolische Andeutungen bis hin zum anthropomorphen Gottesbild der späteren Dynastien führen sollte.

Offensichtlich hat die Einführung von Kultstatuen schon bald auf die avestischen Hymnen zurückgewirkt. So findet sich in Yt. 5 eine Beschreibung

236 Vgl. Boyce, The Lady and the Scribe 279f.

237 Vgl. ebd. 280. Ein solcher Prozeß wurde eventuell dadurch begünstigt, daß 'Anāhita' auch der Name einer alten persischen Gottheit der Venus war, vgl. ebd. 281f. und Boyce, Anāhīd II. Anaitis 1005f.

238 Zu dieser Entwicklung vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 217ff., Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 303 und Boyce Zoroastrians 61 sowie Frye, Religion in Fars under the Achaemenids 172.
Die beiden einander sehr ähnlichen Namensformen (ap. 'Anahita' - av. 'Anāhita/Anāhiti') bieten auch ein plausibles Erklärungsmodell für die Frage, wie es dazu kommen konnte, daß die avestische Gottheit 'Arədvī Sūra Anāhita' nicht unter ihrem ersten Namen 'Arədvī', sondern unter dem dritten, den sie mit anderen Gottheiten gemeinsam hat, bekannt werden konnte, vgl. Boyce, The Lady and the Scribe 281f.

239 Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 33, Boyce, A History of Zoroastrianism II 217 und Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 304 sowie Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 227f. und Herzfeld, Zoroaster and his World I 402; zu den archäologischen Funden vgl. Schlerath/von Gall/Elsas, Arədvī Sūrā Anāhitā 278ff.

240 Vgl. Raditsa, Iranians in Asia Minor 100f.

241 Zum Problem der Deutung der Darstellung eines bärtigen Mannes in einer geflügelten Scheibe auf achämenidischen Reliefs und Siegeln s. o. S. 208ff.

der Anāhita, die so präzise ist, daß sie die Vermutung nahelegt, sie könne nur von der unmittelbaren Anschauung eines Gottesbildes inspiriert sein:[242]

> "... die immer wahrzunehmen ist - die gewaltige makellose Arədvī - in der Gestalt eines schönen Mädchens, eines sehr kräftigen schöngewachsenen hochgegürteten, eines geradgewachsenen - reich die Herkunft - eines adeligen; in einen kostbaren vielgefalteten goldenen Mantel gekleidet.
> Wahrlich wie es das Maß (will, hält sie) Barəsman(stengel) in der Hand; mit einem vierkantigen goldenen Ohrgehänge Staat machend, trägt die hochedle gewaltige makellose Arədvī ein Halsgeschmeide an ihrem schönen Hals; sie schnürt sich ihre Taille, damit (ihre) Brüste schöngestaltet und damit sie gefällig seien.
> Oben (auf dem Kopf) band sich die gewaltige makellose Arədvī ein Diadem fest, (das) mit hundert Juwelen besetzt, golden achtteilig, wie ein Wagenkasten gestaltet, mit Bändern geschmückt (ist), ein schönes wohlgefertigtes, (an dem) ein Reif hervortritt."[243]

Kultstatuen der Anahita aus der Achämenidenzeit sind keine erhalten. Möglicherweise findet sich aber das Bild der Göttin auf zwei spätachämenidischen Gemmen[244] und einem in Gorgippa gefundenen Zylindersiegel[245] wieder. Die erste erhaltene (und sicher zuweisbare) Darstellung des Mithra stammt vermutlich aus der Zeit um 385 v. Chr. und geht auf einen Satrapen Artaxerxes' II. im iranischen Lykien zurück, der den bezeichnenden Namen 'Miθrapāta' - "der von Mithra Beschützte" trug.[246]

Der genaue Ablauf dieser Entwicklung, der Widerstand seitens des "orthodoxen" Zoroastrismus und schließlich die Entstehung der Feuertempel als einer wahrscheinlichen Gegenreaktion auf diese Entwicklung[247] sind von der Forschung wegen des immer noch schwelenden Problems der Deutung des Mannes in der geflügelten Scheibe[248] in ihrer Brisanz für die iranische Reli-

---

242 Vgl. Boyce, Zoroastrians 62 und Schmeja, Das Bild der Göttin 213ff.; ebd. 217 Anm. 2 eine Übersicht über die Literatur zu dieser Problematik.

243 Yt. 5,126-128, Zitat nach Wolff, Avesta 181.- Vgl. zu dieser Textstelle den alten dogmatischen Hymnus an die Fruchtbarkeits- und Wassergöttin (Yt. 5,121):
"Ich will den allgefeierten goldenen Berg Hukairya verehren, von dem mir aus einer Höhe von tausend Männern die gewaltige makellose Arədvī herankommt; sie verfügt über (so) große Hoheit wie alle die Wasser hier, die auf der Erde hervorfließen, (sie), die kraftvoll vorwärtsfließt.", Zitat nach Wolff, Avesta 180.

244 Vgl. Bauer, Symbolik des Parsismus 39f.

245 Vgl. Moorey, Aspects of Worship and Ritual on Achaemenid Seals 223ff. und Choksy, Gesture in Ancient Iran and Central Asia I: the Raised Hand 32.

246 Vgl. Shahbazi, Iranian Notes I 504f.

247 Vgl. Boyce, Zoroastrians 62ff., Boyce, A History of Zoroastrianism I 221f., Hultgård, Man as a Symbol of God 113 und zum archäologischen Befund Hopkins, The Parthian Temple 12ff.

248 S. o. S. 208ff.

gionsgeschichte bislang noch kaum entdeckte und nur sporadisch untersuchte Phänomene.

In der Tat könnte eine Untersuchung dieser noch weitgehend unaufgeklärten Zusammenhänge neues Licht auf die Achämenidenzeit werfen helfen. Es ist sogar recht wahrscheinlich, daß die Bedeutung des Mithra-Kultes für diese Periode noch nicht annähernd ausgelotet ist. Denn wie stark die Mithra-Verehrung im Volksglauben seit alter Zeit verwurzelt war, zeigen eine Reihe von Funden aus der Luristan-Periode, auf denen bereits das Motiv des einen Stier schlagenden Löwen abgebildet ist.[249] Dasselbe Motiv findet sich mit einigen Varianten in einer bemerkenswert stilisierten Form in der achämenidischen Ikonographie wieder.[250]

Wenn sich nun Bivars Theorie bewahrheiten sollte, daß die Darstellung des "Löwen mit seinem Opfer" als ein interkulturelles Symbol für die verschiedenen Todesgottheiten anzusehen ist[251] und auch Mithra über dieses den Moment des Todes beschreibende Motiv Aspekte einer Todesgottheit zugewiesen wurden, wie dies später nachweislich im römischen Mithras-Kult der Fall war,[252] dann ist nicht nur mit der Möglichkeit eines Nergal-Kultes bzw. lokal geprägter Äquivalente einer Mithra-Verehrung bei den Achämeniden zu rechnen,[253] sondern ist auch eine in Anlehnung an Esther 4,11[254] sehr konkrete Deutung des Löwe-Stier-Motivs als einer Markierung der Sicherheitszone des Palastes in greifbare Nähe gerückt.[255]

Ob diese Deutung des Löwe-Stier-Motivs allerdings zutrifft und sich damit sogar eine Grundlegung der römischen Mithrasverehrung in achämenidischer Zeit nachweisen läßt,[256] ist vor allem deshalb fraglich, weil die Texte dieser Zeit keine Informationen über dieses Symbol enthalten. Bei der Beurteilung dieser Problematik sollte jedoch nicht außer acht gelassen werden, daß das Löwe-Stier-Motiv auch auf den Goldmünzen der Könige von Kyros

---

249 Vgl. dazu Bellelli, Elementi religiosi in un documento d'arte iranica di epoca pre-zoroastriana 345.

250 Vgl. Belloni/dall'Asèn, Arte Iranica 20.

251 Vgl. vor allem Bivar, Religious Subjects on Achaemenid Seals 97-105, bes. 103.

252 Vgl. Bivar, Document and Symbol in the Art of the Achaemenids 62f.

253 Vgl. ebd. 67.

254 Esther 4,11: "Alle Knechte des Königs und das Volk in den Provinzen des Königs wissen, daß für jeden Mann und jede Frau, die zum König in den inneren Hof kommen, die (aber) nicht gerufen sind, nur ein Gesetz gilt: getötet zu werden, außer der König streckt sein goldenes Zepter aus, daß er am Leben bleibe."

255 Vgl. Bivar, Document and Symbol in the Art of the Achaemenids 64.

256 So Metzler, Das Pferd auf den Münzen des Labienus - ein Mithrassymbol? 633f. Anm. 99.

II. bis Dareios I. erscheint und dort offensichtlich nicht mit einer unmittelbaren Todessymbolik verbunden ist.[257] Dieser Sachverhalt stimmt mit dem archäologischen Befund der Anordnung der Löwe-Stier-Reliefs innerhalb der Palastanlagen von Persepolis überein, an denen auffällt, daß das Motiv den Reliefs der tributbringenden Völker und der Leibgarden zugeordnet ist, die offenbar Repräsentationszwecken dienten. Es stellt sich daher die Frage, ob nicht auch die Darstellung des einen Stier schlagenden Löwen aus dem Gesamtrahmen dieser Repräsentationsarchitektur zu erklären und als Symbol großköniglicher Macht und Überlegenheit zu verstehen ist.

Für die Erforschung der immer noch im Dunkeln liegenden iranischen Wurzeln der Mithrasmysterien und der Vermittlungsgeschichte dieses Ideengutes in den Westen könnte gerade der Achämenidenzeit mit ihrer stark expansiv ausgerichteten Politik eine Schlüsselstellung zukommen. Wenn auch die achämenidische Reichsidee im Kern von den Reformen unter Artaxerxes II. unberührt blieb, so gingen doch von dieser Zeit eine Reihe von religionspolitischen Impulsen aus, deren genaue Bedeutung und Auswirkung der iranistischen Forschung noch auszuloten bevorsteht.

---

[257] Vgl. Calmeyer, Textual Sources for the Interpretation of Achaemenian Palace Decorations 59.

D. DIE REGELUNG DER KÖNIGSNACHFOLGE

1. Dynastisches Prinzip

a. Die Berufung auf eine genealogische Traditionskette

Die Geschichte der Herrschaft persischer Könige über iranische Gebiete bis zum Einbruch des Islam ist die Geschichte der drei großen, jeweils spezifische Epochen bezeichnenden Herrscherhäuser der Achämeniden, Arsakiden und Sasaniden, die nach ihren Begründern Haxāmaniš (lat. 'Achaemenes'), Arsakes und Sāsān benannt sind. Daß über einen Zeitraum von insgesamt mehr als tausend Jahren persischer Herrschaft[1] das Thronrecht in der Hand von nur drei Königsfamilien blieb, zeugt von einer dynastischen Konstanz, wie sie ansonsten im Alten Orient keineswegs selbstverständlich war.[2]

Entsprechend groß ist auch die Bedeutung, die der Berufung auf dynastische Traditionen für die Herrscherlegitimation zukam.[3] In den Inschriften der Achämenidenherrscher gehört ein stammbaumartiger Aufweis der rechten, d. h. auf Haxāmaniš zurückgehenden Herkunft des Großkönigs zu den unverzichtbaren Elementen der Selbstvorstellungsformulare:[4]

> "adam Dārayavauš xšāyaθiya vazraka xšāyaθiya xšāyaθiyānām xšāyaθiya Pārsaiy xšāyaθiya dahyūnām Vištāspahyā puça Aršāmahyā napā Haxāmanišiya θātiy Dārayavauš xšāyaθiya manā pitā Vištāspa Vistāspahyā pitā Aršāma Aršāmahyā pitā Ariyāramna Ariyāramnahyā pitā Cišpiš Cišpaiš pitā Haxāmaniš θātiy Dārayavauš xšāyaθiya avahyarādiy vayam Haxāmanišiyā θahyāmahy hacā paruviyata āmātā amahy hacā paruviyata hayā amāxam taumā xšāyaθiyā āha θātiy Dārayavauš xšāyaθiya VIII manā taumāyā tayaiy paruvam xšāyaθiyā āha adam navama IX duvitāparanam vayam xšāyaθiyā amahy[5]

---

[1] Die Epoche makedonisch-seleukidischer Suprematie ist hier nicht mitgerechnet.

[2] S. o. S. 57ff.

[3] Auf arsakidischen Münzen tritt z. B. der Eigenname des Herrschers häufig ganz hinter der mit dem Namen des Gründers der Dynastie, Arsakes, chiffrierten Königsbezeichnung zurück, vgl. Bivar, The Political History of Iran under the Arsacids 30; zum dynastischen Prinzip in der Herrscherlegitimation der Sasaniden vgl. vor allem Sundermann, Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen 131ff.

[4] Für Dareios vgl. die Aufstellung S. 309.

[5] DB I 1-11, altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 49.

- Ich (bin) Dareios, der große König, der König der Könige, der König in Persien, der König der Länder, Vištāspas Sohn, Arsames' Enkel, ein Achämenide. Es verkündet Dareios, der König: Mein Vater (ist)[6] Vištāspa, Vištāspas Vater (ist) Arsames, Arsames' Vater (war) Ariaramnes, Ariaramnes' Vater (war) Teispes, Teispes Vater (war) Achaimenes. Es verkündet Dareios, der König: Aus diesem Grunde[7] werden wir Achämeniden genannt. Seit jeher sind wir adlig[8], seit jeher war dies unser Geschlecht königlich[9]. Es verkündet Dareios, der König: Acht aus meinem Geschlecht (gab es), die früher Könige waren; ich (bin) der neunte. Neun (an der Zahl) sind wir nach wie vor[10] Könige."

Ganz offensichtlich handelt es sich bei diesem von Dareios I. mit Vehemenz vertretenen dynastischen Argument nicht um die Proklamation eines achämenidischen Erbkönigtums; weder beansprucht Dareios, daß sein Vater Vištāspa persischer König gewesen sei und ihm dieses Amt vermacht habe,[11]

---

[6] Hier - wie auch an vielen anderen Stellen - ist die Kopula ausgefallen. Für eine sinngemäße Ergänzung ist jedoch der Zusammenhang von DSf 12-15 (vgl. auch XPf 19-25) aufschlußreich:
"vašnā Auramazdāha haya manā pitā Vištāspa utā Aršāma haya manā niyāka avā ubā ajīvatam yadiy Auramazdā mām XŠyam akunauš ahyāyā BUyā
- Nach dem Willen Ahuramazdās lebten sowohl mein Vater Vištāspa als auch mein Großvater Arsames beide noch, als Ahuramazdā mich zum König machte auf dieser Erde.", altpersischer Text nach Steve, Inscriptions des Achéménides à Suse (suite) 146 und Steve, Nouveaux mélanges épigraphiques 69.
Nach dieser Aussage lebten Dareios' Vater und Großvater also zumindest noch zum Zeitpunkt seiner Thronbesteigung und möglicherweise auch noch wenige Jahre später, als der Text der Behistun-Inschrift entstand. In diesem Fall müßte statt der Imperfektform 'āha' - "er war" präsentisches 'astiy' - "er ist" ergänzt werden; zu dieser Übersetzung vgl. bereits Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 33 und Borger/Hinz, Die Behistun-Inschrift Darius' des Großen 422 sowie neuerdings Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 49.

[7] Ap. 'avahya-rādiy'; zu einer neuen etymologischen Herleitung des zweiten Wortbestandteils von '*rādī-' - "Ergebnis" statt wie bislang von '*rād-' - "ratio, causa" vgl. Thieme, Altpersisch rādiy 494f.

[8] Zur Übersetzung von ap. 'āmātā-' vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 44 Anm. 104 und Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 102.

[9] Mit Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 44. Die letzten vier Zeichen des Wortes sind unleserlich. Sharp, The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors 29, weist auf die Doppeldeutigkeit von ap. 'xšāyaθiya-' "Könige" bzw. "königlich" hin.

[10] Ap. 'duvitāparanam'; "one after the other, in succession" notiert Kent, Old Persian 192, "in zwei Abstammungs-(Linien)" übersetzen Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 118, und Hinz, Neue Wege im Altpersischen 132. Sprachlich wie inhaltlich schlüssiger ist jedoch die oben angeführte, von Eva Tichy, Vedisch dvitá und altpersisch duvitāparanam 231ff. vorgeschlagene Deutung.

[11] Vištāspa, der unter Kyros d. Gr. vermutlich Satrap in der Provinz Fars war, ist offensichtlich selber nie König gewesen. Selbst in den Inschriften seines Sohnes Dareios, der an Bauwerken Kyros' d. Gr. Inschriften hat anbringen lassen, die Kyros als (Groß-)König und Bauherrn von Pasargadae ausweisen, wird Vištāspa der Königstitel an keiner Stelle zugesprochen. Die Reihe der acht achämenidischen Könige, auf die sich Dareios mit dem Traditionsar-

noch beruft er sich auf ein unmittelbares Anrecht auf den Herrschertitel, das ihm als Erbe der Kyrossöhne Kambyses und Bardiya zustünde. Vielmehr im-

gument beruft, umfaßt demnach Haxāmaniš, Teispes, Kyros I., Kambyses I., Kyros II., Kambyses II., Ariaramnes und Arsames, nicht aber seinen Vater Vištāspa, vgl. zu dieser Problematik Kent, Old Persian 158f., Frye, Die Perser 137f. und Hansman, An Achaemenian Stronghold 289f.

Für eine andere Sichtweise ist Wolfram Nagel eingetreten, nach dessen Interpretation des Quellenmaterials zur Achämenidengeschichte Vištāspa zwar nicht den Großkönigstitel, wohl aber den eines "Jungkönigs" (gemeint ist: eines designierten Nachfolgers und Synarchen), getragen haben soll, vgl. Nagel, Ninus und Semiramis in Sage und Geschichte 110 und 123f.- Natürlich ist sich auch Nagel darüber im klaren, daß sich für diese These keine unmittelbaren Evidenzen aus den Achämenideninschriften gewinnen lassen (vgl. ebd. 109f.); er sucht daher Argumente aufzuzeigen, die schlüssig nachweisen, daß es während der gesamten Achämenidenperiode ein institutionell verankertes "D o p p e l k ö n i g t u m und die Ä m t e r b e f r i s t u n g auf bestimmte L e b e n s a l t e r" (ebd. 123, Hervorhebungen im Original) gegeben habe, aus der dann auch das "Jungkönigtum" Vištāspas ableitbar wäre. Abgesehen davon, daß dieser Versuch eines quasi deduktiven Erkenntnisgewinns methodisch zweifelhaft ist, da er zirkulär im Schluß auf ein generell institutionalisiertes Doppelkönigtum bei den Achämeniden das fragliche und zu beweisende Faktum bereits voraussetzt, kann auch die argumentative Verortung dieser Theorie in der Terminologie der altpersischen Inschriften nicht überzeugen: weder ist ap. 'maθišta-' - "der größte" in XPf 30-32 als Terminus technicus "Amtshöchster, Fürst, Jungkönig" im Sinne einer Bezeichnung des zweitmächtigsten Mannes im Reich zu verstehen (so ebd. 124) - sonst müßte ja auch von Ahuramazdā in der Formel "haya maθišta bagānām - der größte der Götter" (z. B. DPd 1f.) als dem "Jungkönig der Götter" die Rede sein?! -, noch kann die schwierige Form 'duvitāparanam' in DB I 10, die von Eva Tichy neuerdings in ausschließlich temporalem Sinn gedeutet wurde (s. vorige Anmerkung), weiterhin mit der alten Tradition als "zweireihig" und somit als ein Indiz für ein Doppelkönigtum bei den Achämeniden vermerkt werden (so noch Nagel, Ninus und Semiramis in Sage und Geschichte 109). Mit dem neuen Forschungsstand ist also auch eine Revision der Theorie Nagels notwendig geworden.

Bemerkenswert ist auch die 2. Pointe von Nagels Untersuchung der achämenidischen Genealogie. Denn obwohl er Vištāspa in die Reihe der acht Dareios voraufgehenden Könige eingliedert, hält er an der Richtigkeit der Aussage des Dareios fest, daß nur acht, nicht alle neun seiner Vorfahren Könige gewesen seien. Nach Nagels Ansicht muß es der Stammvater Haxāmaniš gewesen sein, dem dieser Titel nicht zustand. Als Argument führt er die Ariaramnes-Inschrift an, in der dieser sich "Sohn des Königs Teïspes", aber nur "Enkel des Achaemenes" nenne, der Königstitel für Haxāmaniš also bewußt weggelassen worden sei, vgl. ebd. 110.- Nagel setzt mit dieser Argumentation voraus, daß die Ariaramnes-Inschrift eine authentische Inschrift dieses Königs ist. Er behauptet dies zwar nicht für die (einzig vorliegende) altpersische Version der Inschrift, nimmt aber an, die Inschriften AmH und AsH seien "Zusätze eines spät-achämenidischen Monarchen zu vielleicht seinerzeit zufällig ans Licht gekommenen Baurkunden in neuelamisch-spätbabylonischer Sprache, die uns bisher nicht bekannt geworden sind", so Nagel, Pasargadae 288. (Es findet sich aber in keinem der beiden Texte ein Hinweis auf irgendwelche Bautätigkeiten.) Wenn aber die altpersische Keilschrift erst unter Dareios I. erfunden wurde und es stimmt, daß AmH und AsH gänzlich Produkte der späten Achämenidenzeit sind - davon ist inzwischen recht sicher auszugehen (s. o. S. 165ff.) -, dann fällt mit der Authentizität der Ariaramnes-Inschrift gleichzeitig auch ihr Wert als Quelle zur frühesten Achämenidengeschichte. Nagels Argument, das seine Durchschlagskraft hauptsächlich aus der Annahme der Urheberschaft des Ariaramnes bezieht, wird dadurch ebenso hinfällig wie die daran geknüpfte genealogische Theorie.

pliziert der von Dareios seinem Gegenspieler Gaumāta und dessen etwaigen Parteigängern gegenüber vertretene Machtanspruch, daß jeder legitime König Mitglied der Achämenidenfamilie sein und also - wie Dareios - seine Ahnenreihe auf den Stammvater Haxāmaniš zurückführen können müsse.[12] Das dynastische Prinzip dient somit im Rahmen dieser Strategie argumentativ als Ausschlußargument für Thronprätendenten, die diese elementare Grundvoraussetzung nicht erfüllen.

Dies bestätigt vor allem die systematische Demontage des einzigen Legitimationsarguments, das Dareios in seiner Schilderung der Ereignisse dem Usurpator Gaumāta (mittelbar) zugesteht. Denn dieser habe seinen Herrschaftsanspruch auf seine vorgebliche Abstammung vom Reichsgründer Kyros gestützt und behauptet, er sei Kyros' Sohn Bardiya:

> "hauv kārahyā avaθā adurujiya adam Bardiya amiy haya Kurauš puça Kabŭjiyahyā brātā[13]
> - Er log dem Volk folgendermaßen vor: 'Ich bin Bardiya, Kyros' Sohn, Kambyses' Bruder.'"

Diese Behauptung sei aber nicht nur erlogen gewesen, sondern habe sogar eines der Kernmotive für die verbrecherische Schreckensherrschaft Gaumātas dargestellt:

> "kāram vasaiy avājaniyā haya paranam Bardiyam adānā avahyarādiy kāram avājaniyā mātayamām xšnāsātiy taya adam naiy Bardiya amiy haya Kurauš puça[14]
> - Er ließ (ständig) viele Menschen umbringen[15], die früher Bardiya gekannt hatten. Aus diesem Grund ließ er die Leute umbringen: 'Damit man von mir nicht erkenne, daß ich nicht Bardiya bin, Kyros' Sohn.'"

Dareios grenzte sich von seinem Hauptgegenspieler Gaumāta aber nicht nur dadurch ab, daß er sich selbst als der von Ahuramazdā erwählte und eingesetzte Herrscher auswies, dem dieser Gott im Kampf gegen den Usurpator beistand;[16] mit der Charakterisierung des einzig ihm zugestandenen Recht-

---

[12] Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 297.

[13] DB I 38-40, altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 51.

[14] DB I 51-53, altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 52.

[15] "Optativ der Wiederholung in der Vergangenheit", vgl. Hinz, Neue Wege im Altpersischen 128.- Die wortgetreue Übertragung von 'kāram vasaiy' lautet "viel Volk".

[16] Gaumāta wird DB I 47f. zwar der Titel 'xšāyaθiya', nicht aber die ihn als gotterwählten Herrscher qualifizierende Formel 'vašnā Auramazdāha' zugesprochen, s. dazu ausführlich o. S. 196ff.

fertigungsarguments als Lüge wird dem Anspruch Gaumātas[17] sogar jeglicher Boden entzogen, da nach dieser Aussage Dareios' I. der Usurpator nicht einmal die für eine Thronprätendentschaft notwendige Bedingung erfüllte, Mitglied des achämenidischen Königshauses zu sein.[18]

Dabei ist es keineswegs selbstverständlich, daß diese sich gegen Gaumāta wendenden, aber intentional auf die Rechtfertigung des Herrschaftsanspruchs Dareios' I. abzielenden Argumente nicht einfach nur als voneinander losgelöste Gründe additiv kumuliert wurden,[19] sondern dadurch inhaltlich miteinander verschränkt sind, daß die Berufung auf das dynastische Prinzip ihrerseits ausdrücklich in den religiösen Kontext des Erwählungsarguments gestellt wird:[20]

> "vašnā Auramazdāha ima adam akunavam adam hamataxšaiy yātā viθam tayām amāxam gāθavā avāstāyam yaθā paruvamciy avaθā adam hamataxšaiy vašnā Auramazdāha yaθā Gaumāta haya maguš viθam tayām amāxam naiy parābara[21]
> - Nach dem Willen Ahuramazdās tat ich dies: Ich strengte mich an, bis ich unser Königshaus an (seinen) Platz gestellt hatte, so wie früher. So strengte ich mich nach dem Willen Ahuramazdās an, daß Gaumāta, der Magier, unser Königshaus nicht wegnähme."

Dieser Zusammenhang geht auch aus einer Reihe der die Inschriften beschließenden pātuv-Formeln hervor, die dem Gott Ahuramazdā - und in den Inschriften ab Artaxerxes II. auch Mithra und Anahita - den Schutz des Königshauses anempfehlen:

---

[17] Ähnlich argumentieren DB III 25.35 und 54f. gegen den Anspruch Vahyazdātas. Die anderen Rebellen beanspruchten lediglich, Rechtsnachfolger der Könige in den von Kyros eroberten Gebieten zu sein, vgl. Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 159.

[18] Zur dritten Abgrenzungsstrategie, die dem verbrecherischen und die Friedensordnung im Reich gefährdenden Handeln Gaumātas das restaurative, nämlich diese Ordnung wiederherstellende Aktionsprogramm Dareios' I. gegenüberstellt, ausführlich u. S. 297f.

[19] Vgl. dazu z. B. Klíma, Ruhm und Untergang des Alten Iran 57: "Der König mußte von königlichem Geschlecht sein, mußte königliches Blut in sich haben. Seine Herkunft gewährte ihm die Legitimation, die Berechtigung zum Regieren. Das Blut war also sozusagen das materielle Zeichen seines Rechts. Die übernatürliche Prädestination war Gottesgnade, die den Herrscher begleitete, solange er auf dem Thron saß und nach göttlichen Geboten handelte; sie gab ihm Weihe, Segen, Kraft, Macht, Glück und Erfolg. Die Perser bezeichneten diese übernatürliche Gabe als *farnah*, was etwa Lichtschein, Glanz bedeutet."

[20] Zur Verbindung von farnah-Konzeption und dynastischem Prinzip in der achämenidischen Königsideologie vgl. Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 174.

[21] DB I 68-71, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 118.

"mām Auramazdā pātuv utāmaiy viθam[22]
- Mich beschütze Ahuramazdā und mein Haus."

Die Berufung auf die rechte Abstammung erweist sich insofern als ein weiteres Element *religiöser* Herrscherlegitimation und nicht als eine die religiöse Rechtfertigungsstrategie ergänzende, konzeptionell aber von ihr losgelöste Herrschaftsbegründung.

Die Spitze der Legitimationsbemühungen Dareios' I. ist intentional auf den zentralen Punkt ausgerichtet, die Machtansprüche Gaumātas und der anderen Rebellen abzuweisen und als völlig haltlos darzustellen. Darüber hinaus anzunehmen, Dareios habe zugleich eine propagandistische Diskreditierung der Kyros-Linie betrieben,[23] ist eine historisch nicht gänzlich auszuschließende, aber auf - derzeit zumindest - unbeweisbaren Voraussetzungen fußende Spekulation. Denn daß nicht Gaumāta, sondern Dareios der eigentliche Usurpator sei, ist eine nicht zu verifizierende Hypothese, gegen deren Richtigkeit eine Reihe von guten Gründen geltend gemacht werden kann.[24]

Wenig stichhaltig ist vor allem das Argument, Dareios habe in seinen Residenzen Susa und Persepolis einen völlig neuen Kunststil eingeführt, mit dem er sich von der Kyrostradition habe distanzieren wollen.[25] Der archäologische Befund hat vielmehr ergeben, daß die Palastarchitektur Dareios' I. deutlich an Vorbilder der Kyroszeit anknüpfte.[26]

Auch muß als fraglich gelten, ob das Zeugnis des nicht immer ganz zuverlässigen Informanten Herodot, dessen Beschreibung der Ahnentafel des Xerxes[27] deutlich von der in den altpersischen Inschriften gebotenen Ahnenreihe abweicht, tatsächlich ausreicht, um die Darstellung der Achämenidenkönige bereits in Zweifel zu ziehen.[28] Bedenkt man, wie verworren die achä-

---

[22] DPh 9f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 137. Der Text steht exemplarisch für ähnliche Formulierungen in DNa 51-53, DSe 50f., DH 8, XPh 57f., A²Hc 19f. und AsH 12f.; nicht in den Rahmen der pātuv-Formel gehört die inhaltlich jedoch vergleichbare Formulierung von DPe 23f.- Allgemein zum Gedanken vgl. Herrenschmidt, Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius Ier d'après ses inscriptions en vieux-perse 40.

[23] Vgl. z. B. Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden 445, bes. ebd. Anm. 19.

[24] S. o. S. 145ff.

[25] Vgl. Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 202.

[26] S. o. S. 173.

[27] Vgl. Herodot, Historien 7,11.

[28] Vgl. vor allem Wiesehöfer, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. 211f.: "Es bleibt zu klären, wie Dareios' Ahnentafel zustande kam. Herodot liefert den entscheidenden Hinweis: Bei ihm nennt Xerxes nur jeweils einen Träger der Namen Kyros und Kambyses, aber zwei des Namens Teispes. Die bisher gültige und auch von Dareios so gemeinte Ahnentafel geht jedoch gerade vom Gegenteil aus, nämlich der Tatsache, daß es nur einen Teispes und mehrere Träger der Namen Kyros und Kambyses gegeben hat. Die doppelte An-

menidischen Verwandtschaftsverhältnisse sich offenbar selbst persischen Zeitgenossen Dareios' I. dargestellt haben müssen,[29] ist es nicht weiter verwunderlich, daß der griechische Historiograph in diesem heiklen Punkt achämenidischer Geschichte auch keine klareren Angaben hat machen können als seine (persischen) Quellen.

Die Berufung auf das dynastische Prinzip als Legitimationsargument wurde über die gesamte Achämenidenperiode beibehalten. Allerdings läßt sich bei den beiden Herrschern Artaxerxes II. und Artaxerxes III. die Tendenz beobachten, möglichst alle Vorfahren ihrer Ahnenreihe bis zu Haxamaniš aufzuzählen.[30] Dies führte wegen der zu dieser Zeit schon sehr mangelhaften Beherrschung der altpersischen Sprache zu grammatisch unkorrekten und unvollständigen Konstruktionen und zog aufgrund der fehlenden Fachtermini für "Ur-Ur-...-Großvater" bzw. "Ur-Ur-...-Enkel" einen formalen Umschlag von einer "summierenden" zu einer "addierenden Genealogie"[31] nach

setzung des Namens Teispes bei Herodot zeigt, daß der Teispes des Kyros-Zylinders und der Teispes der Bīsutūn-Inschrift *nicht* als ein und dieselbe Person aufzufassen sind.
Dareios hat die Namensgleichheit der beiden Teispes aus seiner und Kyros' Ahnenreihe dazu benutzt, sich selbst zum legitimen und würdigen Nachfolger Kyros' d. Gr. zu machen; zusätzliche Bestätigung erhoffte er sich dadurch, daß er Kyros sich auf denselben Stammvater berufen ließ wie er selbst."
Daß die fragliche Herodotstelle in sich schlüssig auch ganz anders interpretiert werden kann, hat neuerdings Clarisse Herrenschmidt eindrucksvoll vorgeführt, vgl. Herrenschmidt, Notes sur la parenté chez les Perses au début de l'empire Achéménide 66f.:
"... cette généalogie est énoncée 1) selon la lignée ascendante paternelle de Darius à Téispès, 2) selon la lignée ascendante maternelle à partir du pére de la mère, Cyrus, où s'est glissée une omission, car Cyrus I (père de Cambyse I, grand-père de Cyrus II, nommé dans l'*Enquête* en I 111) manque: de Cyrus donc à Téispès, 3) avec le rappel de l'ancêtre éponyme, Achéménès."-
Zur Glaubwürdigkeit der von Dareios gebotenen Ahnentafel vgl. auch neuerdings Bollweg, Protoachämenidische Siegelbilder 54ff.

[29] Ohne derartige Unklarheiten und Verwirrungen wäre der Betrug Gaumātas, sich als Bardiya auszugeben, gar nicht denkbar gewesen und umgekehrt, falls nämlich die These von Dareios' Usurpation des Thrones mit nachfolgender Erfindung der Gestalt Gaumātas der historischen Wirklichkeit entsprāche, auch nicht der Betrug des Dareios, seine eigene Ahnentafel mit der des Kyros zu verbinden.

[30] A^2Sa 1-3, A^2Ha 2-4, A^2Hc 9-15 und A^3Pa 11-20.

[31] Vgl. Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 33.- Der Unterschied läßt sich leicht an zwei Beispielen demonstrieren:
DB I 1-3: "adam Dārayavauš ... Vištāspahyā puça Aršāmahyā napā - Ich bin Dareios ..., Vištāspas Sohn, Arsames' Enkel",
A^3Pa 11-20: "adam Artaxšaçā xšāyaθiya puça Artaxšaçā Dārayavauš xšāyaθiya puça Dārayavauš Artaxšaçā xšāyaθiya puça Artaxšaçā Xšayāršā xšāyaθiya puça Xšayāršā Dārayavauš xšāyaθiya puça Dārayavauš Vištāspahyā nāma puça Vištāspahyā Aršāma nāma puça ...
- Ich bin König Artaxerxes' Sohn, Artaxerxes, (der) König Dareios' Sohn (war), Dareios, (der) König Artaxerxes' Sohn (war), Artaxerxes, (der) König Xerxes' Sohn (war), Xerxes, (der) König Dareios' Sohn (war), Dareios, (der) der Sohn (eines) namens Vištāspa (war), Vištāspa, (der) der Sohn (eines) namens Arsames (war), ...", altpersische Texte nach Kent, Old Persian

sich, änderte aber grundsätzlich nichts an der diesem Verfahren zugrundeliegenden Idee einer dynastischen Herrscherlegitimation.

b. Achämenidische Heiratspolitik und der zoroastrische Brauch der 'xᵛaētvadaθa'

Einer Berufung auf das Traditionsargument ist in durchaus vergleichbarer Weise auch die achämenidische Heiratspolitik verpflichtet. Besonders für die Zeit der Thronwirren um die Machtergreifung des Dareios fällt auf, daß sowohl Bardiya als auch Dareios die Königinnen aus dem Harem des Kambyses selber zur Frau nahmen.[32] Sicherlich ist darin nicht das Relikt eines alten Matriarchats zu erblicken, das - wie in Elam - den König sich als "Sohn einer Schwester" proklamieren ließe[33] und die Herrschaft als von einer Frau ausgehend verstünde, sondern dadurch, daß der Großkönig die Frauen seines rechtmäßigen Vorgängers ehelichte, setzte er ein Zeichen für die Kontinuität der auch von ihm gewahrten Tradition, durch die wiederum sein Herrschaftsanspruch als legitimiert ausgewiesen wurde.[34]

116 und 156; in Kents Textausgabe lautet die Form des Dareios-Namens in A³Pa 13 'Darayavauš' statt 'Dārayavauš', wohl irrtümlich, sofern man der Wiedergabe des Keilschrifttextes bei Sharp, The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors 129, Glauben schenken darf.

[32] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 82 und Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 167. Nach Herodot (Historien 3,88) heiratete Dareios die beiden Kyrostöchter Atossa und Artystone sowie Parmys, die Tochter Bardiyas. Es ist nicht auszuschließen, daß diese Heiraten als so spektakulär empfunden wurden und im Volk eine solch große Resonanz auslösten, daß sie später in allegorischer Form auf avestische Erzählungen Einfluß nahmen; zu Yt. 9,14 als einem möglichen mythischen Niederschlag dieses Motivs vgl. Bivar, The Allegory of Astyages 517.

[33] Vgl. von der Osten, Die Welt der Perser 29.

[34] Vgl. Herrenschmidt, Notes sur la parenté chez les Perses au début de l'empire Achéménide 66.- Auf diesem Hintergrund ist auch die nach persischem Hofzeremoniell im Jahre 324 v. Chr. vollzogene Hochzeit Alexanders d. Gr. mit Stateira, einer Tochter Dareios' III., als eine ideengeschichtliche Assimilation an die achämenidische Vorstellungswelt zu werten, vgl. dazu Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VI. Toxotai 311f., Luschey, Iran und der Westen von Kyros bis Khosrow 29, Toynbee, The First Iranian Empire 17 sowie Walser, Heiraten zwischen Griechen und Achämeniden-Prinzessinnen 90; ferner zur Übernahme achämenidischer Verwaltungsstrukturen und höfischer Sitten unter Alexander d. Gr. vgl. Briant, Des Achéménides aux roix hellénistiques: continuités et ruptures 1409ff. sowie Holt, Alexander the Great and Bactria 46ff. und Metzler, Concluding Remarks 193f.; für Pierre Briant erscheint Alexander auf diesem Hintergrund geradezu als "le dernier des Achéménides", vgl. Briant, Des Achéménides aux roix hellénistiques: continuités et ruptures 1414.

Daß mit der achämenidischen Heiratspolitik machtpolitische Interessen verfochten wurden, belegen vor allen Dingen die an Verbindungen mit nichtpersischen Prinzessinnen geknüpften territorialen Ansprüche der Achämenidenkönige. So datierte Kambyses seine Herrschaft über Ägypten vom Beginn seines persischen Königtums an, was einer faktischen Vordatierung um fünf Jahre gleichkam.[35] Hinter dieser Zählung verbarg sich der Anspruch, der von Kambyses auch in Ägypten geltend gemacht wurde,[36] daß dem persischen Großkönig als dem Ehemann der Nitetis, der Tochter des letzten rechtmäßigen ägyptischen Pharaos, Apries, die Herrschaft über Ägypten zustünde.[37]

Dabei fällt jedoch auf, daß nach ägyptischem Eherecht die Mitgift der Frau - ganz im Gegensatz zu der von Kambyses erhobenen Forderung - niemals Eigentum des Mannes werden konnte.[38] Die Geschichte von der aus der Verbindung mit der Tochter des letzten rechtmäßigen Pharaos gewonnenen Legitimation spiegelt daher auf keinen Fall eine ägyptische, sondern eher eine persische Rechtstradition wider,[39] erweist sich aber in der Übertragung auf ägyptische Verhältnisse als ein Legitimationskonstrukt, hinter dem sich die Schwierigkeit eines Eroberers abzeichnet, seine nicht vorhandene Legitimität als ägyptischer Pharao dennoch glaubhaft zu vertreten.[40] Die praktische Umsetzung des Prozesses der Legitimierung des persischen Eroberers in Ägypten war von sicherlich beidseitigen Assimilationstendenzen begleitet: so entsprach es der ägyptischen Mentalität, neue Einflüsse in alte Traditionen einzubeziehen und in überkommenen Denkmustern zu beschrei-

---

[35] Vgl. Atkinson, The Legitimacy of Cambyses and Darius as Kings of Egypt 168.

[36] Vgl. ebd. 177.

[37] Zur Nitetis-Geschichte in Herodot, Historien 3,1-3, vgl. Lloyd, Herodotus on Cambyses 62, Lloyd, Herodotus Book II (Commentary 1-98) 1f. sowie ausführlich Tuplin, Darius' Suez Canal and Persian Imperialism 257ff.

[38] Vgl. Atkinson, The Legitimacy of Cambyses and Darius as Kings of Egypt 175. Zur strikten Zurückhaltung pharaonischer Heiratspolitik, ägyptische Prinzessinnen "ausländischen" Fürsten zur Frau zu geben, um so entsprechende Machtansprüche von vornherein zu vermeiden, vgl. Röllig, Politische Heiraten im Alten Orient 19.

[39] Vgl. Atkinson, The Legitimacy of Cambyses and Darius as Kings of Egypt 175.- Heiratsverbindungen zwischen Seitenlinien des achämenidischen Königshauses, die zu einem "Geflecht von persönlichen Loyalitäten" führten, bildeten neben der Besetzung von zentralen Verwaltungsposten mit Mitgliedern der Königsfamilie ein wichtiges Strukturprinzip in der Reichshierarchie, vgl. Breuer, Imperien der Alten Welt 126.

[40] Vgl. Atkinson, The Legitimacy of Cambyses and Darius as Kings of Egypt 176: "The reasons for the fabrication of the various stories of Persian royal marriages is in general clear enough, namely to give the impression of legitimacy where none existed." Zum Gedanken vgl. auch Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 403.

ben, daß die Gestalt des Kambyses "ägyptisiert" wurde; und umgekehrt scheinen zur Gewährleistung einer praktischen Regierbarkeit des Nillandes persische Zugeständnisse an die ägyptische Traditionsverbundenheit eine politische Notwendigkeit gewesen zu sein.[41]

Ungleich mehr an Bedeutung besaß die Heiratspolitik der achämenidischen Könige wohl gerade wegen der fundamentalen Geltung des dynastischen Prinzips, das die Rechtfertigung der Herrschaft eines Achämeniden in den eroberten Gebieten nur über nicht immer plausible Umwege erlaubte, für die inneriranische Herrscherlegitimation. Besonders auffällig ist dabei - wohl nicht nur für griechische Autoren[42] - der im achämenidischen Königshaus verbreitete Brauch der Verwandtenehe, der von Kambyses II., der seine Schwester Atossa heiratete,[43] als achämenidische Rechtspraxis eingeführt wurde. Dieses mit dem avestischen Begriff 'xᵛaētvadaθa'[44] genannte Institut, das in der zoroastrischen Tradition bereits in früher Zeit nachweisbar ist,[45] in der Pahlavi-Literatur theologisch weiter fundiert wurde[46] und für strenggläubige Anhänger der zoroastrischen Religion bis auf den heutigen Tag gültig geblieben ist,[47] ist mit großer Wahrscheinlichkeit von Kambyses aufgegriffen[48] und politisch instrumentalisiert worden.

---

[41] Vgl. Tuplin, Darius' Suez Canal and Persian Imperialism 257 und bes. 259.- In dieser Diskussion ist - darauf macht Christopher Tuplin zu Recht aufmerksam - dem wichtigen Umstand, daß Kambyses von 525 v. Chr. an sein gesamtes Reich von Memphis aus regierte, kaum Beachtung geschenkt worden, vgl. ebd. 260.

[42] Vgl. Herodot, Historien 3,31.

[43] Herodot, Historien 3,88.- Dies ist der einzige Fall einer direkten Geschwisterehe im achämenidischen Herrscherhaus; zu Beispielen für Heiraten unter nahen Verwandten und einer Einteilung nach jeweiligen Verwandtschaftsgraden vgl. Herrenschmidt, Notes sur la parenté chez les Perses au début de l'empire Achéménide 53ff.

[44] Zur Etymologie und Bedeutung des Begriffs vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 254 Anm. 24.

[45] Vgl. z. B. Y. 12,9.

[46] Vgl. Frenschkowski, Iranische Königslegende in der Adiabene 220f.; zu einer weiterführenden Diskussion vgl. die wichtigen Hinweise in Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 128f. sowie ebd. Anm. 67-70.

[47] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 254 Anm. 24 und Spooner, Iranian Kinship and Marriage 56.

[48] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 75ff.- Pointiert erklärt und erweitert Marco Frenschkowski die von Mary Boyce bezogene Position mit einer alttestamentlichen Analogie; vgl. Frenschkowski, Iranische Königslegende in der Adiabene 221f.: "Die angefochtenen Zustände der zoroastrischen Anfangszeit hätten die Sitte im Rahmen der ohnehin schon endogamen iranischen Heiratsgebräuche als Schutz der Gemeinde erzeugt, um einer Zersplitterung der 'Gläubigen' zu wehren. Xwēdōdah hätte dann eine ähnliche Funktion erfüllt wie der Inzest in der Sage von den Töchtern Lots (Gen. 19,30-38), wo es ja auch um die Erhaltung eines Volkes in heidnischer Umgebung geht."

Denn im Gegensatz zur Exogamie verhindert eine strikt praktizierte Endogamie die weitere Verzweigung des Stammbaums, bewirkt also statt eines komplexen Verwandtschaftssystems die Reduktion der Ahnentafel auf *eine* Abstammungslinie.[49] Mit anderen Worten: Das dynastische Prinzip erweist sich aus der Sicht eines potentiellen Thronprätendenten als ein um so stärkeres Legitimationsargument, je weniger komplex sich die Verwandtschaftsverhältnisse des Königshauses darstellen. Mit wachsender Endogamie sinkt die Zahl eventueller aus Seitenlinien der Königsfamilie stammender Thronfolgekandidaten. Wenn die Achämenidenkönige also den zoroastrischen Brauch der 'xᵛaētvadaθa' praktizierten, hatte dies zugleich eine legitimationskumulierende Wirkung für die unmittelbaren Nachfahren des Königspaares.[50]

Allerdings war auch die achämenidische Dynastie nicht streng endogam organisiert. Die Heirat zwischen Kambyses und seiner Schwester Atossa war die einzige Geschwisterheirat in diesem Herrscherhaus.[51] Dem durch endogame Verbindungen im Königshaus folglich nur bedingt gewährleisteten "Selektionsmoment", das alleine innerhalb des durch das dynastische Prinzip gesteckten, verhältnismäßig weiten Rahmens nicht ausreichte, einen Thronfolger zu bestimmen, entsprach vielmehr ein patrilineares Erstgeburtsrecht[52] als zusätzliche Hierarchiestruktur. Eine eindeutige Priorisierung eines dieser beiden Prinzipien vor dem anderen läßt sich nicht beobachten; die historisch

---

[49] Vgl. vor allem Lindholm, Kinship Structure and Political Authority 347, der auch darauf hinweist, daß die für den Alten Orient typische, auf einer regelmäßigen Segmentierung der Deszendenzlinie basierende Gesellschaftsstruktur, die z. B. die Rivalität der hierarchisch grundsätzlich gleichgestellten Brüder impliziert, keineswegs die einzig denkbare hierarchische Strukturierungsform von Gesellschaften darstellt, und auf streng verwandtschaftlich organisierte und nach Alters- und Geburtsrang strukturierte zentralasiatische Gesellschaften aufmerksam macht, vgl. ebd. 340ff. und für eine pointierte Gegenüberstellung beider Systeme ebd.343: "The irregularity and internal hierarchy of the Central Asian model is opposed by the symmetry and egalitarianism of the Middle Eastern one. The first form is seen as compatible with relations of power, position, and nobility ..., while the second is correlated with choice and manipulation in relations of 'complementary opposition' between agnatic rivals ..."

[50] Diese legitimationsteigernde Funktion dürfte auch als der entscheidende Grund dafür anzusehen sein, daß Verwandten- und Geschwisterehen, wenn auch nicht die zoroastrische 'xᵛaētvadaθa', in Herrscherhäusern des Alten Orients häufig anzutreffen sind.- Für Ägypten vgl. Otto, Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten 399; der Brauch ist dort außerhalb der Königsfamilie in der allgemeinen Rechtspraxis nicht nachzuweisen, vgl. ebd. bes. Anm. 46. Für Elam vgl. Mayer, Die Bedeutung Elams in der Geschichte des alten Orients 211f.; Herodot (Historien 5,92) belegt diese Sitte auch für das korinthische Herrscherhaus der Bakchiaden.

[51] S. bereits o. S. 237 Anm. 43.

[52] Vgl. Sancisi-Weerdenburg, Legitimatie in het Achemenidenrijk 159 und Cook, The Rise of the Achaemenids and Establishment of their Empire 227.

tatsächlich greifbaren Konfliktfälle waren also konzeptionell nahezu "vorprogrammiert":

So berichtet Herodot, daß Dareios I. vor seiner Thronbesteigung mit seiner ersten Frau drei Söhne hatte, deren ältester Artobazanes hieß. Designierter Thronfolger und späterer König wurde aber sein Sohn Xerxes, der als ältester Sohn aus der Verbindung mit der Kyrostochter Atossa stammte und der erste der nach der Thronbesteigung des Dareios geborenen Söhne war.[53]

Im Falle des Artobazanes fiel die Entscheidung somit gegen eine Priorität des Erstgeburtsrechts zugunsten des aus der endogamen Königsverbindung hervorgegangenen Sprößlings.

Auf genau diese Konstellation scheint sich Kyros d. J. im Machtkampf um den Thron mit seinem Bruder, dem späteren Artaxerxes II., berufen zu haben.[54] In diesem Fall wurde die Entscheidung jedoch umgekehrt nicht zugunsten des aus der Königsverbindung stammenden, sondern zugunsten des (insgesamt) erstgeborenen Sohnes getroffen.

---

[53] Herodot, Historien 7,2:
"ἦσαν γὰρ Δαρείῳ καὶ πρότερον ἢ βασιλεῦσαι γεγονότες τρεῖς παῖδες ἐκ τῆς προτέρης γυναικός, Γωβρύεω δὲ θυγατρός, καὶ βασιλεύσαντι ἐξ Ἀτόσσης τῆς Κύρου ἕτεροι τέσσερες. τῶν μὲν δὴ προτέρων ἐπρέσβευε Ἀρτοβαζάνης, τῶν δὲ ἐπιγενομένων Ξέρξης. ἐόντες δὲ μητρὸς οὐ τῆς αὐτῆς ἐστασίαζον, ὁ μὲν [γὰρ] Ἀρτοβαζάνης κατ' ὅ τι πρεσβύτατός τε εἴη παντὸς τοῦ γόνου καὶ ὅτι νομιζόμενον εἴη πρὸς πάντων ἀνθρώπων τὸν πρεσβύτατον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, Ξέρξης δὲ ὡς Ἀτόσσης τε παῖς εἴη τῆς Κύρου θυγατρὸς καὶ ὅτι Κῦρος εἴη ὁ κτησάμενος τοῖσι Πέρσῃσι τὴν ἐλευθερίην
- Dareios hatte nämlich, bevor er König wurde, drei Söhne von (seiner) ersten Frau, der Tochter des Gobryas, und, nachdem er König geworden war, vier weitere (Söhne) von Atossa, der (Tochter) des Kyros. Von den ersteren war Artobazanes der älteste, von den letzteren Xerxes. Da sie aber nicht von derselben Mutter (stammten), kam es zum Streit: Artobazanes (machte nämlich geltend), er sei der älteste aller Söhne und es sei bei allen Menschen üblich, daß der Älteste die Herrschaft ausübe, Xerxes dagegen, daß er der Sohn Atossas, der Tochter des Kyros, sei und daß Kyros den Persern die Freiheit verschafft habe."

[54] Vgl. dazu Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 32.

2. Designation

a. Synarchie als Sonderfall dynastischer Designation

Die unumschränkte Gültigkeit des dynastischen Prinzips in iranischen Königsfamilien schloß die Designation von Nichtmitgliedern des Königshauses, wie sie in den altorientalischen Nachbarkulturen des Iran vereinzelt durchaus anzutreffen ist,[55] grundsätzlich aus. Umgekehrt wurde der Tatsache, daß Erstgeburtsrechten bei der Nominierung des Königsnachfolgers nicht notwendig eine ausschlaggebende Rolle zukam und die Zahl der möglichen Thronprätendenten innerhalb des durch das dynastische Prinzip abgesteckten Rahmens verhältnismäßig hoch sein konnte, besonders von starken Herrschern dadurch Rechnung getragen, daß sie noch zu Lebzeiten einen ihnen genehmen Kandidaten zum Thronfolger designierten und zugleich als Mitregenten anerkannten.[56]

Neben der Einsetzung Kambyses' II. durch Kyros d. Gr.[57] und Artaxerxes' II. durch Dareios II. als Thronfolger und Mitregenten[58] ist für eine tiefergehende Anlyse des mit dieser Designation verbundenen Anspruchs vor allem die Ernennung Xerxes' I. durch Dareios I. von Interesse, da Xerxes als einziger achämenidischer König in seiner Inschrift XPf auf dieses Ereignis ausdrücklich Bezug nimmt:

"utā Vištāspa utā Aršāma ubā ajīvatam aciy Auramazdām avaθā kāma āha Dārayavaum haya manā pitā avam xšāyaθiyam akunauš ahyāyā būmiyā yaθā Dārayavahauš xšāyaθiya abava vasaiy taya fraθaram akunauš θātiy Xšayāršā xšāyaθiya Dārayavauš puçā aniyaiciy āhatā Auramazdām avaθa kāma āha Dārayavauš haya manā pitā pasā tanūm mām maθištam akunauš yaθāmaiy pitā Dārayavauš gāθavā ašiyava vašnā Auramazdahā adam xšāyaθiya abavam piça gāθavā[59]
- Sowohl Vištāspa als auch Arsames lebten beide noch; da - so war es Ahuramazdās Wunsch[60] - machte er den Dareios, meinen Vater, zum König auf dieser Erde. Als Dareios König war, baute er viel Prächtiges. Es verkündet Xerxes, der König: Dareios hatte noch andere Söhne. So (aber) war es Ahuramazdās Wunsch: Dareios,

---

[55] S. o. S. 57f.

[56] Vgl. Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 160.

[57] Vgl. Frye, The History of Ancient Iran 96f. und Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 161.

[58] Vgl. Olmstead, History of the Persian Empire 369.

[59] XPf 19-36, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 150.

[60] 'kāma-' mit abhängigem Akkusativ; zur Konstruktion vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 128.

mein Vater, machte mich zum größten nach sich selbst. Als mein Vater Dareios vom Thron ging,[61] wurde ich nach dem Willen Ahuramazdās König auf dem Thron (meines) Vaters."

Nach diesem Bericht des Xerxes wurde sein Vater Dareios also noch zu Lebzeiten von Xerxes' Großvater und Urgroßvater der durch göttliche Erwählung berufene König über das persische Reich. Xerxes dagegen wurde erst nach dem Tode seines Vaters König, nachdem er allerdings zuvor von diesem als Thronfolger designiert und damit vor den "anderen Söhnen" des Dareios ausgezeichnet worden war. Mit dieser Schilderung der Ereignisse wird von Xerxes ein doppelter Legitimationsanspruch erhoben: Als Achämenide ist er durch die von seinem Vater Dareios ausgesprochene Designation zum Thronfolger und Mitregenten[62] als der nach dem dynastischen Prinzip rechtmäßige Herrscher qualifiziert; zugleich aber wird diese Argumentation ausdrücklich in den religiösen Kontext der Berufung auf die Erwählung des Königs durch den Gott Ahuramazdā gerückt und damit - ähnlich wie die sich allgemein auf das dynastische Prinzip stützende Rechtfertigungsstrategie - als ein Element religiöser Herrscherlegitimation ausgewiesen. Diese religiöse Einbindung des dynastischen Arguments bedeutet aber mehr als nur das selbstverständliche Implikat einer für den Alten Orient grundlegenden religiösen Welterklärung; in den intentional der Selbstdarstellung und dem Aufweis der Legitimation der achämenidischen Könige dienenden Inschriften ist nicht nur das Funktionieren des dynastischen Prinzips als Legitimationsmechanismus innerhalb des vorfindlichen, religiös begründeten Werterahmens vorausgesetzt, sondern die Gültigkeit dieses Arguments wird explizite auf das Erwählungsargument zurückgeführt und die dynastische Legitimationsstrategie dadurch als Bestandteil religiöser Herrscherlegitimation gekennzeichnet.

---

[61] Euphemistische Formel für: "Als mein Vater Dareios starb ...", vgl. Schaeder, Über einige altpersische Inschriften 16ff. und Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 98 Anm. 234.

[62] U. a. war Xerxes auch Satrap von Babylonien, vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 164; zu einer ikonographischen Bestätigung der Synarchie der beiden Könige s. u. S. 242f.

b. Die Doppelkrone als ikonographischer Beleg für die Einbindung des Synarchie-Gedankens in die religiöse Herrscherlegitimation

In dem rekonstruierten altiranischen Lexem '*taka-' - "Krone", das etymologisch auf die Wurzel 'tak-' - "flechten, rund sein" zurückgeht und mit dem ursprünglich entweder ein geflochtener Hut oder ein Kranz (np. 'daurband' - "Turban") gemeint war,[63] spiegelt sich eine offensichtlich alte Tradition. Daß auch zur Achämenidenzeit die Krone des Königs als ein unerläßlich wichtiges Symbol und Insignium der Herrschaft aufgefaßt wurde, wird aus der Tatsache deutlich, daß - ähnlich wie auch in der Sasanidenzeit - jeder einzelne Achämenidenkönig seine eigene, persönliche Krone besaß,[64] ein Brauch, der sonst nur in Elam, dort jedoch nicht beim Wechsel von Herrscher zu Herrscher, sondern nur zur jeweils nächsten Generation zu beobachten ist.[65]

Von den Kronen der Achämenidenkönige fällt besonders die sog. Zinnen- oder Mauerkrone Dareios' I. auf, die ikonographisch die Architektur einer ummauerten Stadt nachahmt und so als Metapher für die Eroberung dieser Festung durch den König zu verstehen sein dürfte.[66] Auf den achämenidischen Reliefs findet sich außer Dareios I. allein sein Sohn Xerxes noch mit dieser Krone abgebildet. Eine plausible Erklärung für diesen Sachverhalt ergibt sich aber aus der Überlegung, daß der von Dareios zum Thronfolger und Mitregenten ernannte Xerxes zugleich mit dieser Designation auch an dem Königscharisma des Herrschers Anteil erhielt und dies ikonographisch dadurch zum Ausdruck gebracht wurde, daß die beiden Synarchen die gleiche Krone trugen.

Daß in der berühmten Audienzszene von Persepolis der Kronprinz hinter - und nicht neben - dem Thron des Großkönigs steht,[67] ist ein motivge-

---

[63] Zu Etymologie und Deutung vgl. Eilers, Vom Reisehut zur Kaiserkrone. A. Das Wortfeld 156f. und 161ff.

[64] Vgl. Calmeyer, Vom Reisehut zur Kaiserkrone. B. Stand der archäologischen Forschung zu den iranischen Kronen 169, Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive IV. »Persönliche Krone« und Diadem; V. Synarchie 45 und von Gall, Die Kopfbedeckung bei den Achämeniden 159.

[65] Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive IV. »Persönliche Krone« und Diadem; V. Synarchie 56.

[66] Die Eigenständigkeit der Entwicklung dieses Motivs bei den Achämeniden ist durchaus nicht auszuschließen, vgl. dazu König, Der Burgbau zu Susa nach dem Bauberichte des Königs Dareios I. 25 und Walser, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis 69. Doch finden sich Beispiele für diese Kronensymbolik auch in assyrischer Zeit, vgl. Azarpay, Crowns and Some Royal Insignia in Early Iran 109.

[67] Vgl. z. B. die Abbildungen bei Root, The King and Kingship in Achaemenid Art Pl. XVII und Pl. XXIXb und Walser, Audienz beim persischen Großkönig Abb. 1.

schichtlich allerdings schwer auszudeutender Sachverhalt. Einerseits könnte sich darin eine ikonographische Veranschaulichung der auch von Xerxes in seiner Inschrift in Rechnung gestellten Rangabstufung gegenüber seinem Vater ausdrücken;[68] andererseits ist eine derartige Anordnung grundsätzlich aber auch der Darstellung der Länderrepräsentanten auf den Völkerthronreliefs[69] vergleichbar, die in perspektivischer Auflistung übereinander getürmt erscheinen, dennoch aber als nebeneinanderstehend betrachtet werden müssen:[70]

> "Da der Bildhauer, wie überall in den Persepolisreliefs, auf die Perspektive verzichtet hat, erscheint die Personengruppe eigentümlich linear gegliedert, wo in Wahrheit eine in die Tiefe gehende Szene dargestellt werden soll. In der Mitte sitzt auf seinem Thron der Großkönig, hinter ihm - in Wirklichkeit neben ihm - steht aufrecht der Kronprinz."[71]

Daß der Synarch mit seiner Krönung zum Alleinherrscher die Krone seines Vaters abgeben mußte und stattdessen eine eigene, persönliche Krone annahm, paßt ganz in den Rahmen der mit dem xᵛarənah-Konzept verbundenen und die achämenidische Königsideologie prägenden Symbolik.[72] Denn mit dem Tode seines Vaters Dareios stand der 'Mitregent' Xerxes nicht mehr unter dem Schutz des 'farnah' des Großkönigs und erlangte erst bei seiner Krönung sein eigenes Königscharisma und seine eigene Krone.[73] Insofern erweist sich die Herrscherkrone der Achämeniden als Signum der für die achämenidische Königsideologie grundlegenden farnah-Konzeption. Zugleich beweist die mit den gleichen Kronen der Synarchen verbundene Metaphorik auf der Ebene der Symbolsprache eine ebensolche Einbindung der dynastischen Legitimation in den religiösen Bezugsrahmen wie die Analyse der in den Königsinschriften vorfindlichen Argumentationszusammenhänge.

---

68 Vgl. XPf 30-32: "Dareios, mein Vater, machte mich zum größten nach sich selbst."- S. dazu o. S. 240f.

69 S. dazu u. S. 272ff.

70 Vgl. Walser, Audienz beim persischen Großkönig 6 und 10.

71 Ebd. 6.

72 Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive IV. »Persönliche Krone« und Diadem; V. Synarchie 63.

73 S. o. S. 208.

3. Königswahl

"Verfassungstechnisch" war das iranische Königtum - nicht zuletzt aufgrund des Spielraums, der sich innerhalb des Ausschlußrahmens des dynastischen Prinzips bot - von der Achämenidenzeit bis zum Ende der Sasanidenzeit ein auf die Mitglieder (jeweils) einer Herrscherfamilie begrenztes Wahlkönigtum.[74] Ob und inwieweit in achämenidischer Zeit das "Heervolk" ('kāra-') diese Wahlfunktion tatsächlich hat wahrnehmen können oder aber nur die vom regierenden König getroffene Entscheidung hinzunehmen oder zu bestätigen hatte, läßt sich aufgrund der außerordentlich dürftigen Quellenlage kaum entscheiden.[75]

Jedenfalls beruft sich in keiner der altpersischen Inschriften ein achämenidischer Großkönig auf einen derartigen Wahlvorgang. Vielmehr wird dem offensichtlich starken Legitimationsdruck durch die Verknüpfung mehrerer, ganz anders gelagerter Argumentationszusammenhänge entsprochen.

Daß es überhaupt zur Ausbildung einer Theorie kommen konnte, die von einer fest etablierten Institution des Wahlkönigtums bei den Achämeniden ausgeht, hängt einerseits mit einem entsprechenden Befund für die parthische und sasanidische Zeit zusammen;[76] darüber hinaus wurden diese Überlegungen vor allem durch die die "indogermanischen Männerbünde" und die Struktur des damit verbundenen Gefolgschaftswesens thematisierenden Untersuchungen[77] angeregt. Die große Schwierigkeit dieser These beruht aber darauf, daß sich Hinweise auf ein Wahlkönigtum in der Achämenidenzeit nur bei griechischen Autoren finden und dieses Informationsmaterial z. T. selber interpretationsbedürftig ist und deshalb nicht ohne weiteres als Maßstab für die Beurteilung achämenidischer Verhältnisse dienen kann.

Dies gilt vor allem für den zumeist als Kronzeuge zitierten Bericht Herodots von der Königswahl Dareios' I. durch ein Pferdeorakel:[78]

---

[74] Vgl. Colpe, Königtum 379, Widengren, Die Religionen Irans 151 und Widengren, The Sacral Kingship of Iran 244; für indische Vorbilder und zur Auswertung von RV 10,124,8 vgl. Widengren, Der Feudalismus im alten Iran 143.

[75] Zu einem klaren Plädoyer für ein Wahlkönigtum in der Achämenidenzeit vgl. Widengren, Die Religionen Irans 152 und Widengren, Der Feudalismus im alten Iran 104ff.

[76] Für eine Zusammenstellung der Belege vgl. ebd. 108ff. und 122ff.

[77] Für eine Darstellung dieses argumentativen Zusammenhangs vgl. vor allem Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte I 65ff. sowie ausführlich Widengren, Der Feudalismus im alten Iran 9-101.

[78] Herodot, Historien 3,84-87.

"Von entscheidender Bedeutung ist, daß die Königswahl nach einem Interregnum, nämlich nach dem Tod des Kambyses, durch den die herrschende Linie der Königsfamilie ausgelöscht war, erfolgte.[79] ...
Kambyses war gestorben, ohne Söhne zu hinterlassen, und der falsche Bardiya zählte natürlich nicht mit. In sowohl indischen wie iranischen Überlieferungen spielt das Pferd eine entscheidende Rolle als Geber des göttlichen Orakels. Das Pferd ist schon in ältester arischer Zeit das heilige Tier des Sonnengottes. In beiden Fällen stellt das Wiehern des Rosses das Omen dar. Die iranische Überlieferung, so wie sie im Bericht Herodots bewahrt ist, hebt die nahe Verbindung Pferd - Sonne dadurch hervor, daß das Omen beim Sonnenaufgang stattfindet: das Pferd ist das Sonnenroß."[80]

Die Hippomantiegeschichte Herodots geht jedoch offensichtlich auf eine - möglicherweise urartäische - Wanderlegende zurück und spiegelt daher sicherlich nicht ein historisches Ereignis der Achämenidenzeit.[81] Da sich jedoch außer dieser einen fraglichen Herodotstelle kein klarer Beleg dafür anführen läßt, daß die Rechtspraxis, im Falle eines Interregnums den neuen Herrscher durch ein Pferdeorakel zu bestimmen, von den Achämeniden tatsächlich adaptiert wurde, verliert somit eines der stärksten Argumente für den Nachweis einer achämenidischen Königswahl an Plausibilität und Überzeugungskraft.

Der sich damit andeutenden grundsätzlichen Frage nach der Berechtigung der These, es habe auch zur Achämenidenzeit den Brauch der Königswahl gegeben, kann jedoch im Zusammenhang der Analyse der achämenidischen Herrscherlegitimation nicht weiter nachgegangen werden, da sie eine neuerliche, sorgfältige Überprüfung des gesamten Belegmaterials erforderlich macht. Diese Problematik darf aber auch deshalb ausgeklammert bleiben, weil die Wahl eines Königs für den hier untersuchten legitimatorischen Selbstanspruch der Achämenidenherrscher keinerlei Rolle spielte.

---

[79] Widengren, Der Feudalismus im alten Iran 102, vgl. auch Widengren, Die Religionen Irans 151.

[80] Widengren, Der Feudalismus im alten Iran 147.- Zur Rezeption dieser These in der Debatte um die Legitimation der Achämeniden vgl. Oemisch, König und Kosmos 189ff.

[81] Ausführlich dazu o. S. 163f.

E. DER KÖNIG IN SEINEM AMT

1. Der Ausweis der Befähigung

a. Fürstenspiegeltraditionen im achämenidischen Iran?

Beispiele für Fürstenspiegel im Sinne einer didaktischen Sammlung von Ratschlägen zur Regierungskunde[1] für einen achämenidischen König sind uns aus dem Iran keine überliefert. Auch Xenophons - an griechische Adresse gerichtetes - monarchistisches Plädoyer schildert zwar zwei achämenidische Herrscher (Kyros d. Gr. in der Kyroupaideia[2] und Kyros d. J. in der Anabasis[3]) als vorbildliche Musterfürsten, fällt aber strenggenommen nicht in die Kategorie "Fürstenspiegel", da der didaktische[4] Wert von Xenophons Darstellungen darin besteht, daß sie einen Beitrag zur griechischen Verfassungsdebatte leisten und das "*Modell eines Musterstaates*"[5] anbieten,[6] nicht aber Ratschläge für einen Herrscher beinhalten, die diesem Maßnahmen zur bestmöglichen Staatsführung zu vermitteln suchten. Daß es dennoch zur Ausbildung der These kommen konnte, bei der Kyroupaideia handle es sich um den "Prototyp" eines Fürstenspiegels,[7] hängt hauptsächlich damit zusammen,

1 Vgl. zu dieser Definition von "Fürstenspiegel" z. B. Hadot, Fürstenspiegel 556, Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 124 und allgemeiner Singer, Fürstenspiegel 707, der z. B. panegyrische Literatur explizite ausschließt.

2 Vgl. dazu Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 8ff.

3 Vgl. ebd. 31ff.

4 Vgl. z. B. Miller, Xenophon Cyropaedia I xii: "In the *Cyropaedia* the didactic element dominates both the history and the fiction ..."

5 Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 10.

6 Starken Einfluß auf die spätere Literatur sollte vor allem die von Xenophon mit der Kyroupaideia geschaffene neue literarische Gattung des historischen Romans erhalten, vgl. Hadot, Fürstenspiegel 577.

7 Vgl. Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 11, wenn auch dort als "indirekter" Fürstenspiegel verstanden, vgl. ebd. 11f.: "Indessen ist die Kyroupädie als ein mehr 'indirekter' Fürstenspiegel anzusehen. Denn die beste Methode, um Maximen für das Regierungsverfahren, für die körperlichen und geistigen Anforderungen, die man an einen Fürsten zu stellen hat, und für die Fürsten-Ethik aufzustellen und einleuchtend zu machen, ist die paradeigmatische: exempla docent! Die eigenen Gedanken tragen sich am ansprechendsten vor, wenn man sie in einen personalen Mythos kleidet."

daß trotz allgemeiner Einigkeit über die Definition des Begriffs[8] idealisierende Herrscherdarstellungen häufig auch der Fürstenspiegelliteratur zugerechnet wurden, da die in diesen Texten enthaltenen Auskünfte über die physische, intellektuelle und charakterliche Beschaffenheit eines guten Herrschers grundsätzlich vergleichbar waren. Dies gilt sogar für Textpassagen aus den achämenidischen Königsinschriften, in denen der König sich selbst als die Verkörperung eines idealen Herrschers charakterisiert und proklamiert.[9]

Die Frage, ob es im achämenidischen Iran bereits Fürstenspiegel gegeben hat, stellt sich somit in erster Linie als ein terminologisches Problem. Je nachdem, ob für die Definition des Begriffs "Fürstenspiegel" ein Bedeutungsspektrum im engeren Sinne als didaktische Sammlung für einen Herrscher oder in einem weiteren Sinn als Darstellung der idealen Eigenschaften eines Herrschers zugrunde gelegt wird, entscheidet sich auch die Frage, ob Textpassagen der altpersischen Inschriften der Kategorie Fürstenspiegel zuzuordnen sind oder nicht.

Wichtiger aber als dieses literarkritische Zuweisungsproblem ist für die Untersuchung der Legitimationsproblematik die Analyse der mit den Selbstdarstellungen achämenidischer Könige als ideale Herrscher verbundenen Intention. Dareios I. und - in einer fast gleichlautenden[10] Inschrift - sein Sohn Xerxes betonen in einer leicht zugänglichen Bildsprache ihre physische wie psychische Befähigung zum Königtum:

> "yāumainiš amiy utā dastaibiyā utā pādaibiyā asabāra uvāsabāra amiy θanuvaniya uθanuvaniya amiy utā pastiš utā asabāra arštika[11] amiy uvārštika utā pastiš utā asabāra[12]

Vgl. auch ebd. 200: "*Dareios I. hat eine politische Religion geschaffen* bzw. übernommen. Seine Inschriften enthalten klar und unzweideutig die Magna Charta einer Glaubenslehre, in der zugleich eine Art 'Fürstenspiegel' inbegriffen ist."

[8] S. dazu o. Anm. 1.

[9] Vgl. Herrenschmidt (Rez.), W. Knauth et S. Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 343, Sancisi-Weerdenburg, The Death of Cyrus 470 sowie Mayrhofer, Xerxes 170 Anm. 7 mit weiterer Literatur.

[10] Der bis auf wenige Abweichungen wortgleiche Text der Xerxes-Inschrift, der aber nicht von der Inschrift am Grab des Dareios abgeschrieben ist, zeigt, daß als Quelle eine "Urkunde aus der großköniglichen Kanzlei" diente, vgl. Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 46. Zu einer vergleichbaren Darstellung der Fähigkeiten Kyros' d. J. bei Xenophon vgl. Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 39.

[11] Zur veränderten Normalisierung des Keilschrifttextes vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 106 mit weiterführender Literatur.

[12] DNb 40-45, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 139 ~ XPl 44-50, vgl. dazu die Ausgaben von Gharib, A Newly Found Old Persian Inscription 58 und Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 46 sowie für eine Auflistung der Textabweichungen Mayrhofer, Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften 24.- Walther Hinz hatte für diese Inschrift das Sigel XDNb vorgeschlagen (vgl. Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 45), doch ist,

- Wohlgeübt bin ich mit Händen und Füßen. Als Reiter bin ich ein guter Reiter, als Bogenschütze bin ich ein guter Bogenschütze, sowohl zu Fuß als auch zu Pferde. Als Lanzenträger bin ich ein guter Lanzenträger, sowohl zu Fuß als auch zu Pferde."

"vašnā Auramazdāhā avākaram amiy taya rāstam dauštā amiy miθa naiy dauštā amiy naimā kāma taya skauθiš tunuvatahyā rādiy miθa kariyaiš naimā ava kāma taya tunuvā skauθaiš rādiy miθa kariyaiš taya rāstam ava mām kāma martiyam draujanam naiy dauštā amiy naiy manauviš amiy yacimaiy partanayā bavatiy daršam dārayāmiy manahā uvaipašiyahyā daršam xšayamna amiy[13]
- Nach dem Willen Ahuramazdās bin ich so beschaffen, daß ich ein Freund des Rechten, (aber) nicht ein Freund des Unrechten bin. Nicht ist es mein Wunsch, daß der Schwache wegen des Starken Unrecht erleidet. Aber auch jenes ist nicht mein Wunsch, daß der Starke wegen des Schwachen Unrecht erleidet. Das, was recht ist, ist mein Wunsch. Einem lügnerischen Mann bin ich nicht Freund. Ich bin nicht jähzornig. Was im Zorn in mir vorgeht, habe ich willentlich fest im Griff. Ich bin völlig selbstbeherrscht."

Für dieses Verständnis der Befähigung des Königs zu seiner Aufgabe ist es bezeichnend, daß alle ihn auszeichnenden Qualifikationen als Gabe Ahuramazdās ausgewiesen werden[14] und damit auch die Eignung des Königs zu seinem Amt letztlich religiös legitimiert und nicht etwa als ein persönliches Verdienst des Herrschers dargestellt wird. Gleichzeitig bedingt die ausdrückliche Rückführung des Herrschaftsanspruchs auf die Erwählung und Einsetzung durch Ahuramazdā zumindest konzeptionell den Verzicht auf die Verwendung des Befähigungsarguments im Rahmen der dynastischen Rechtfertigungsstrategie, die den legitimen Thronfolger als den zugleich bestgeeignetsten verstünde.

Der Ausweis der Befähigung des Herrschers dient somit, wenn man dem in den Inschriften erhobenen Anspruch der Achämeniden folgt, als Legitimationsargument für den regierenden König und nicht als Auszeichnung des angehenden Thronfolgers vor anderen, dynastisch ebenfalls legitimierten Kandidaten. Das Befähigungsargument wird also - ähnlich wie in anderen altorientalischen Kulturen[15] - nicht als Auswahlkriterium angeführt, sondern im

da es sich nicht um eine vom Dareios-Grab abgeschriebene Dublette handelt, eine Einordnung des Textes in die Zählung der Xerxes-Inschriften mit dem Kürzel XPl sinnvoller, vgl. bereits Gharib, A Newly Found Old Persian Inscription 55 (dort allerdings mit dem Druckfehler "XPI" statt "XPl") und 60 sowie Mayrhofer, Medismen in der 1967 gefundenen Xerxes-Inschrift? 159.

[13] DNb 6-15, altpersischer Text nach Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 56 ~ XPl 6-17, vgl. die Ausgaben von Gharib, A Newly Found Old Persian Inscription 57 und Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 46, zu den Textabweichungen vgl. Mayrhofer, Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften 22.

[14] Neben der angeführten Stelle DNb 6 vgl. DNb 1-4.45-49 ~ XPl 1-4.50-56.

[15] S. o. S. 61f.

Rahmen einer religiösen Herrscherlegitimation als Voraussetzung dafür proklamiert, daß der König als Wahrer der universalen rechten Ordnung fungiert.[16]

b. Die Sonder- und Mittlerstellung des Königs

Die herausragende Stellung des Königs unter den Menschen, die in den altpersischen Inschriften in dem zwischen König und Gott bestehenden Analogieverhältnis zum Ausdruck gebracht ist und auf die göttliche Erwählung und Einsetzung des Königs in sein Amt zurückgeführt wird,[17] ist - wie auch in den Königtümern anderer altorientalischer Kulturen - ein zentrales Konzept der achämenidischen Königsideologie. Die damit verbundenen Vorstellungen haben sich nicht nur in dem Brauch der Proskynese, die nicht als servile Unterwerfungsgeste mißverstanden werden darf,[18] und dem mit dem Terminus technicus 'ba^{n}daka-' bezeichneten spezifischen Verhältnis des Königs zu seinen Untertanen symbolisch niedergeschlagen, sondern auch nachhaltig die ikonographische Ausgestaltung der achämenidischen Kunst geprägt. Darstellungen des Königs auf einem von Länderrepräsentanten getragenen Völkerthron und von Tributzügen auf den Apadāna-Reliefs[19] in Persepolis spiegeln neben der außerordentlichen Machtposition, die dem Herrscher zugeschrieben wurde, auch die mit der Herrschaft des Königs verbundene Idee eines die kosmische Ordnung garantierenden Friedensreichs.[20]

---

[16] Daraus resultiert auch eine ganz spezifische, von diesem Ordnungsbegriff und dem diesem zugrundeliegenden Weltbild geprägte Prononcierung des Verhältnisses von König und Untertan, vgl. dazu die auf einer Neulesung des Textes von DNb 50ff. durch Nicholas Sims-Williams (The Final Paragraph of the Tomb-Inscription of Darius I (DNb, 50-60) 3) beruhende Analyse von Walther Hinz, Großkönig Darius und sein Untertan 480f. (zu einer ersten, über Kent hinausführenden Rekonstruktion dieses schwierigen Textabschnitts vgl. bereits Hinz, Die untere Grabinschrift des Dareios 233ff.) sowie aus ganz anderer Perspektive Sancisi-Weerdenburg, Legitimatie in het Achemenidenrijk 162 und 166f.

[17] S. o. S. 215.

[18] S. o. S. 183f.

[19] Ausführlich dazu u. S. 272ff.- Das Motiv des Völkerthrons kehrt in sorgfältig gearbeiteten Miniaturen auch auf den Sockeln der Königsstatuen wieder, vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive 136f.

[20] Ausführlich dazu u. S. 275f.

Diese an die Sonderstellung des Königs sich knüpfenden Vorstellungen werden durch eine Reihe von weiteren ikonographischen Stilmitteln und Motiven veranschaulicht. So wird der König auf den meisten Darstellungen nicht nur in den Bildmittelpunkt als das Zentrum des Geschehens gerückt, sondern entsprechend seiner herrscherlichen Stellung auch als ein seine Untertanen an Größe (und Schönheit) überragender Mensch verstanden und dargestellt.[21] Wie sehr gerade dieses Stilmittel der Bedeutungsproportion zur ikonographischen Ausgestaltung des Königsbildes hinzugehörte, zeigt die Verselbständigung dieses Motivs in der wörtlichen Übernahme durch Herodot, der von Xerxes zu sagen weiß:

> "Unter so vielen anwesenden Zehntausenden von Männern gab es niemand, der es aufgrund seiner Schönheit und Größe eher als Xerxes verdient hätte, die Herrschaft auszuüben."[22]

Geradezu in die Sphäre überirdischer Mächte wird der König auf Darstellungen gerückt, die ihn im Kampf mit übernatürlichen Mischwesen zeigen.[23] Das Motiv des Dämonenkampfes, das aus der assyrischen Kunst bekannt ist, dort aber ausschließlich dem Ausweis der Macht und Stärke von Göttern und Genien dient, ist von Dareios auf die Person des Königs übertragen und zu einem wichtigen Element der achämenidischen Königsideologie stilisiert worden.[24] Auf einem Siegelzylinder, der Dareios I. im Kampf mit den Sakern zeigt,[25] nimmt der Großkönig genau dieselbe Pose ein, die er auch auf Darstellungen, die ihn bei der Bezwingung von Löwen und Dämonen zeigen, innehat.[26] Seine Macht wird damit als über menschliches Maß weit hinausgehend charakteriert. Zugleich dient der Kontext der verwende-

---

[21] Vgl. Bivar, Document and Symbol in the Art of the Achaemenids 53f., Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive 141f. und Root, King and Kingship in Achaemenid Art 300.- Dieses Stilmittel erscheint nicht nur auf den monumentalen Steinreliefs der Achämeniden, sondern findet sich auch auf Miniaturen wie z. B. einem Paar aus der Dareioszeit stammender Ohrringe, vgl. Shahbazi, Darius' "haft kišvar" 240; zu idealtypischen Darstellungen der Figuren auf achämenidischen Reliefs vgl. Gropp, Das Bildnis im Alten Iran - Achämeniden- bis Sasanidenzeit 52f.

[22] Herodot, Historien 7,187: "ἀνδρῶν δ' ἐουσέων τοσούτων μυριάδων κάλλεός τε εἵνεκα καὶ μεγάθεος οὐδεὶς αὐτῶν ἀξιονικότερος ἦν αὐτοῦ Ξέρξεω ἔχειν τοῦτο τὸ κράτος."

[23] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 105, Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 211f. (zu den ikonographischen Belegen vgl. ebd. Anm. 957) sowie Duchesne-Guillemin, Sonnenkönigtum und Mazdareligion 137 und Porada, Alt-Iran 155.

[24] Vgl. ebd. 154f.

[25] DB V 21f.; vgl. auch die Abbildung bei Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 16.

[26] Vgl. z. B. das Bild des Löwendrachenreliefs aus Persepolis, vgl. Porada, Alt-Iran 153.

ten Bildmotive aber auch dazu aufzuzeigen, daß diese überlegene Machtfülle des Herrschers ausschließlich zur Abwehr feindlicher Mächte (Dämonen und Mischwesen, wilde Tiere, feindliche Völker), die die Friedensordnung des Reiches bedrohen und gefährden, eingesetzt wird.

Ohne daß also die Göttlichkeit des Königs behauptet würde, dienen die Beschreibungen der Größe, Schönheit und Macht des Großkönigs dazu, die ihm kraft göttlicher Gnade verliehene irdische Sonderstellung zu unterstreichen. Durch die Einbeziehung des Dämonenkampfmotivs in die Ikonographie des Königsbildes auf achämenidischen Siegeldarstellungen wird das in der Behistun-Inschrift noch rein geschichtlich ausgedeutete Sieger-Image des Herrschers enthistorisiert und als bestimmende Größe in einem Geschehen von kosmischer Bedeutung charakterisiert. Der über die feindlichen Mächte siegreiche König bewahrt sein Territorium vor dem Einfluß der 'drauga' und sorgt damit für den Erhalt der gottgewollten Ordnung.[27]

c. Der König als "vollkommener Mensch"?

Im siebten Buch des Denkart findet sich eine ausführliche Schilderung der Vereinigung der drei göttlichen Gaben 'xᵛarr', 'fravahr' und 'tan gōhr' in der Gestalt des Zarathustra, der durch diese Gaben zu einem "vollkommenen Menschen" (τέλειος ἄνθρωπος) wird.[28]

An der stilistischen und syntaktischen Beschaffenheit des Textes läßt sich jedoch erkennen, daß dieses Motiv der Zarathustralegende keine Neuschöpfung der Pahlavi-Literatur darstellt, sondern hier als mittelpersische Übersetzung eines alten Avestateils vorliegt. Nach avestischem Verständnis vereinen sich aber in der Person des Zarathustra alle Funktionen des Menschseins; er ist nach Yt. 13,88f. "der erste Priester, der erste Krieger und der erste viehzüchtende Bauer".[29] Durch das Zusammentreffen von 'xᵛarrah' (xᵛarənah/farnah) als dem Signum des Priesterkönigtums der Urkönige, der 'fravahr'

[27] Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 307f.

[28] Vgl. Barr, Irans profet som τέλειος ἄνθρωπος 32, Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster 43 und Hartmann, Datierung der jungavestischen Apokalyptik 67f.

[29] Yt. 13,88f., Zitat nach Wolff, Avesta 242; zum Gedanken vgl. auch Barr, Irans profet som τέλειος ἄνθρωπος 36, Closs, Zarathustra unter den "Propheten" 86 und Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster 43.- Im Anschluß an Y. 19,16f. konstatiert Ghirshman, La formation quadripartite des tribus perses 79, als 4. Schicht der Gesellschaft die Handwerker.

(fravaši) als dem Sitz der Macht (xšaθra/xšaça) im Kampf gegen die 'daēvā' und des 'tan gōhr', des Symbols für Fruchtbarkeit und Unantastbarkeit durch daēvische Mächte und den Tod, ist Zarathustra ein prädestinierter Repräsentant aller Schichten der iranischen Gesellschaftsordnung, durch den Ahura Mazdā sein Erlösungswerk und die 'frašō.kərəti'[30] der Welt einleitet.

Zwar ist nun eine derartige Repräsentanz der drei Stände vor allem dem Idealkönig des goldenen Zeitalters, Yima, zu eigen,[31] doch erweist sich bei einer näheren Betrachtung des Quellenmaterials eine generelle Übertragung dieser Typologie auf das iranische Königtum, insbesondere auf die achämenidische Königsideologie, als höchst problematisch.[32] Denn nur, wenn sich 'xᵛarrah', 'fravahr' und 'tan gōhr' auf eben dem oben skizzierten Hintergrund in der altpersischen Königsideologie abzeichnen, wird man berechtigt darauf schließen dürfen, daß auch die Achämeniden sich als die idealen Vertreter der drei Stände verstanden und proklamiert haben.

1) Obwohl der Begriff 'xᵛarənah-' (ap. 'farnah-') in den altpersischen Inschriften nicht genannt wird und nur in Namensformen wie 'Vinda-farnah' auftaucht,[33] findet sich auch bei den Achämeniden eine ausgeprägte xᵛarənah-Konzeption, über die die Herrschaft des amtierenden Königs als gottgewollt, gottgegeben und sakrosankt charakterisiert wird.[34]

Darüber hinaus läßt sich beobachten, daß der Großkönig sich auf den Reliefs von Naqš-i Rustam mehrfach in zentraler Position vor einem Feueraltar hat darstellen lassen.[35] Dies scheint die Vermutung nahezulegen, daß mit diesem in der achämenidischen xᵛarənah-Idee zum Ausdruck kommenden Priestertum des Königs die erste Bedingung für die Drei-Stände-Typologie als erfüllt anzusehen ist.

Ungleich komplizierter stellt sich dieser Sachverhalt jedoch dar, wenn man mitberücksichtigt, daß bereits im Avesta die Verbindung zwischen der xᵛarənah-Konzeption und den Elementen der Drei-Stände-Typologie vorge-

---

30 Mp. 'fraš-kart', die "Wunderbarmachung" der Welt, vgl. Nyberg, A Manual of Pahlavi II 77, ausführlich dazu u. S. 291ff.

31 Vgl. Widengren, The Sacral Kingship of Iran 249, Widengren, Die Religionen Irans 54f. und Lincoln, Yima 470.

32 Vgl. zu einem solchen Versuch Oemisch, König und Kosmos 50f. sowie Widengren, The Sacral Kingship of Iran 249.

33 Vgl. dazu Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 170f.; s. auch o. S. 200.

34 S. o. S. 207f.

35 Vgl. Bauer, Symbolik des Parsismus 43 Abb. 19 und Widengren, The Sacral Kingship of Iran 251.

zeichnet ist.[36] Prüft man nun einzelne in Frage kommende Avestapassagen[37] näher, so stellt man fest, daß eine eindeutige Zuordnung verschiedenster xᵛarənah-Träger[38] zu den Komponenten des dreigeteilten Gesellschaftssystems nicht vorgenommen werden kann.[39] Die sich hier abzeichnende Ideenübertragung ist also ungleich komplexer als bislang angenommen. Vor allem aber muß anstelle einer vorschnellen Harmonisierung dieser ursprünglich wohl voneinander unabhängigen Ideenstränge die Unterscheidung des *königlichen* 'xᵛarənah' von einem allgemein *iranischen*,[40] wie sie auch aus den ikonographischen Darstellungen der Achämeniden bekannt ist,[41] stutzig machen und davor warnen, den Großkönig über eine oberflächliche Interpretation der xᵛarənah-Idee zum Repräsentanten der iranischen Gesellschaft zu stilisieren.

2) Es gibt Anzeichen, die darauf hindeuten, daß die 'fravaši' der Könige auch zur Achämenidenzeit als Sitz der gegen 'drauga' gerichteten Herrschermacht verstanden wurde. Dafür spricht vor allem die sozio-politisch große Bedeutung der achämenidischen Sepulkralarchitektur, deren Symbolwert aus der ideengeschichtlichen Vermittlung von zoroastrischen Reinheitsgesetzen und dem um 'fravaši' und 'xᵛarənah' des Königs entstandenen Kultus hervorgegangen sein dürfte.[42] Das Grab des Königs war so zu einem Ort geworden, an dem eben die Seele und das Charisma des toten Königs verehrt und um Hilfe angerufen werden konnten.[43]

Diese Schutzfunktion war jedoch nicht nur der 'fravaši' des Königs zu eigen, sondern wurde offenbar seit alters her in einem ganz konkret kriegerischen Verständnis den Heroen des Landes zuerkannt.[44]

Die zweite Bedingung für die Drei-Stände-Theorie wird damit in ihrem Ausschließlichkeitsanspruch für das Königtum zwar relativiert, kann aber vom Grundgedanken her - ähnlich wie die erste - als erfüllt betrachtet werden. Der Herrscher hat als Priester und Krieger Anteil an der kosmischen Auseinandersetzung zwischen 'arta' und 'drauga'.[45] Ähnlich wie in altorienta-

---

36 Vgl. Gnoli, Lichtsymbolik in Alt-Iran 529 und 541.

37 Vor allem Yt. 19,9-97.

38 Vgl. z. B. Yt. 19,31-38 (Wolff, Avesta 288f.) und Sīh rōčak 1,25 (Wolff, Avesta 301).

39 Z. B. Yt. 19,8; die Zäsur zwischen Yt. 19,8f. ist sprachlich wie inhaltlich eindeutig, vgl. auch Wolff, Avesta 286 Anm. 10.

40 Vgl. Gnoli, Lichtsymbolik in Alt-Iran 541.

41 S. o. S. 212.

42 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 55.

43 Vgl. ebd. 56 und 254f.

44 Zu einer Aufstellung der wichtigsten Belegstellen und zum Gedanken vgl. ebd. 215.

45 Vgl. Filippani-Ronconi, La conception sacrée de la royauté iranienne 92.

lischen Königsideologien sind damit Opfer und Krieg als 'Waffen' des Königs im Kampf um den Aufbau bzw. die Bewahrung der gottgewollten Ordnung als die beiden Weisen der Manifestation seiner königlichen Macht typisiert; zugleich ist mit dieser Funktionsbestimmung des Königsamtes der Rahmen für eine auf den Tatenausweis des Königs rekurrierende Legitimationsstrategie geschaffen.

3) Schwerlich läßt sich jedoch als dritte Komponente für eine achämenidische Drei-Stände-Typologie die Repräsentanz des Bauernstandes in der Person des Großkönigs nachweisen. Die Berufung auf eine "späte Notiz bei Bīrūnī", nach der der König "an einem bestimmten Tag des Jahres auch das Kleid des Bauernstandes zu tragen pflegte"[46], ist jedenfalls für eine Beurteilung der Achämenidenzeit wertlos, weil bereits in sasanidischer Zeit das Wissen um die politischen Verhältnisse vor Alexander nachweislich zu fragmentarischen Trümmern zusammengeschrumpft war.

Die einzigen Stellen in den altpersischen Inschriften, die überhaupt Anlaß bieten, darin Andeutungen einer tan-gōhr-Konzeption zu vermuten, sind solche Texte, die - wie vor allem DNb 4-49 - die charakterliche wie physische Wohlbeschaffenheit des Königs betonen. Ähnlich wie in den ikonographischen Darstellungen des Königs wird in diesen Texten das Bild des idealen persischen Mannes gezeichnet;[47] DNa 43f. und 46 ist von Dareios sogar ausdrücklich als 'Pārsa martiya' die Rede.[48] Eine Repräsentanz der Stände der persischen Gesellschaft - oder singulär des Bauernstandes - ist in dieser Terminologie jedoch nicht ausgesprochen.

Mit diesem Befund deckt sich Tatsache, daß die Termini der agrarischen Sphäre, die in den Gāthās und den avestischen Schriften unverzichtbare Bedeutungsträger bilden,[49] in den altpersischen Inschriften nahezu vollständig fehlen. Bezeichnend ist vor allem, daß der Großkönig an keiner Stelle den Anspruch erhebt, "Hirt" seines Volkes zu sein, eine Metapher, die Y. 29,1f., Y. 31,9 und Y. 47,3 für Zarathustra steht[50] und ein weitverbreiteter Topos der altorientalischen Königsnomenklatur ist.[51]

---

[46] Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte I 80.

[47] Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 305.

[48] Vgl. ebd.; Textbelege bei Kent, Old Persian 137.

[49] Vgl. Asmussen, Ideen und Begriffe der agrarischen Sphäre und ihre Bedeutung in der Verkündigung Zarathustras 167ff., mit einer Aufstellung der wichtigsten dieser Termini.

[50] Vgl. Insler, The Gāthās of Zarathustra 280.

[51] Vgl. Asmussen, Ideen und Begriffe der agrarischen Sphäre und ihre Bedeutung in der Verkündigung Zarathustras 169f.; sogar dem idealen Urkönig Yima wird in den avestischen Schriften das Attribut "schöne Herden besitzend" (vgl. Yt. 19,31 und 34) zugeschrieben.- Von Deuterojesaja wird Kyros d. Gr. mit diesem Ehrentitel bezeichnet, vgl. Jes 44,28; s. dazu o. S. 131.

2. Der einzulösende Herrschaftsanspruch

a. 'xšaça' - die altpersische Reichsidee

α. Herrschaft und Reich

Der Terminus technicus, mit dem die Achämeniden den Inhalt dessen bezeichneten, was ihr Königtum ausmachte, ist der einer jahrhundertealten Tradition entstammende altpersische Begriff 'xšaça-'. Wenn auch etymologisch zwischen 'xšaça-' und dem auf einem Abstraktum anderer Bildung aufbauenden Wort für "König", 'xšāyaθiya-', kein unmittelbarer Bezug besteht,[52] so finden sich beide Begriffe doch textlich und inhaltlich oft in engem Zusammenhang:

> "vašnā Auramazdāha adam xšāyaθiya amiy Auramazdā xšaçam manā frābara[53]
> - Nach dem Willen Ahuramazdās bin ich König, Ahuramazdā gab mir das 'xšaça'."

Was aber bedeutet nun 'xšaça-'? Während die Lexika einhellig aufgrund der etymologischen Herleitung des Wortes von der Wurzel 'xšā(y)-'[54] - "vermögen" und der engen Verbindung zu der avestischen Wortform 'xšaθra-'[55] - "Herrschgewalt, Herrschaft" die beiden Bedeutungen "Herrschaft/Reich" unterscheiden,[56] ist in einer Vielzahl der Übersetzungen fast ausschließlich die Bedeutung "Reich" zu finden.[57] Dies hat auch insofern seine Berechtigung, als es einige Stellen gibt, aus denen die Gleichsetzung von 'xšaça-' mit 'dahyu-' - "Land" klar hervorgeht. So kann aufgrund des Kontextes die Über-

---

[52] Vgl. Schmitt, Königtum im Alten Iran 392 und 386.

[53] DB I 11f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 117.

[54] Vgl. AirWb. 551ff.

[55] Vgl. AirWb. 542ff.

[56] Vgl. AirWb. 542: "imperium, regnum, Herrschaft, Reich", so auch Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 126, Hinz, Neue Wege im Altperischen 139 und Kent, Old Persian 181.

[57] So übersetzen z. B. Kent, Old Persian, und Sharp, The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors, durchgängig mit "kingdom" statt "kingship" und Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden, mit "riget"; zum Gedanken vgl. Gnoli, Note su xšāyaθiya- e xšaça- 90.

setzung von 'xšaça-' in DSf 9-12 nur "Reich" und nicht etwa "Herrschaft" lauten:[58]

"... hauv mām XŠyam akunauš haumaiy ima xšaçam frābara taya vazrakam taya uvasam umartiyam[59]
- ... er [Ahuramazdā, G.A.] machte mich zum König, er gab mir dieses Reich, das große, mit guten Pferden und mit guten Männern."

Diese sog. Reich-3-Formel[60] folgt in einer etwas vereinfachten Darstellung dem Schema

"Auramazdā/hauv xšaçam/dahyāum (Pārsam) (manā) frābara
- Ahuramazdā/der das Reich/das Land (Persien) (mir) gab"

und erscheint insgesamt neunmal in den altpersischen Inschriften.[61] Der Aufbau der Formel zeigt die tendenzielle Austauschbarkeit von 'xšaça-' und 'dahyu-' an diesen Stellen und macht eine das territoriale Reichsgebiet umschreibende Übersetzung erforderlich. Durch die mit DSf 9-12 fast gleichlautende Formulierung von DPd 6-9, wo aber statt von 'xšaça-' ausdrücklich von 'dahyu-' die Rede ist, wird diese Auffassung noch erhärtet:

"iyam dahyāuš Pārsa tayām manā Auramazdā frābara hayā naibā uvaspā umartiyā[62]
- Dies (ist) das Land Persien, das Ahuramazdā mir gab, das gute, mit guten Pferden und guten Männern."

Einen ähnlichen Befund ergibt auch die Analyse der allerdings etwas variantenreicheren Reich-4-Formel.[63] Hier entspricht die Feststellung DPh 4f.

"ima xšaçam taya adam dārayāmiy[64] - Dies (ist) das Reich, das ich habe."

den Formulierungen mit 'dahyu-' von AmH 5f. und DPd 6-8:

---

[58] Vgl. Schmitt, Königtum im Alten Iran 392 und Gnoli, Note su xšāyaθiya- e xšaça- 90f.

[59] DSf 9-12, altpersischer Text nach Steve, Nouveaux mélanges épigraphiques 69.

[60] Der Ausdruck stammt von Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 40ff.

[61] AmH 5-7; AsH 8f.; DB I 12; DPd 3f.; DPh 8; DSf 10f.; DSp 2; D^2Ha 17-19; A^2Hc 18f.; vgl. Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 40f.- Zum Text von D^2Ha, der sich nicht in der Edition von Kent befindet, vgl. Paper, An Old Persian Text of Darius II (D2Ha) 169 sowie Hamp, Final Vowels in Old Persian 117.

[62] DPd 6-9, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 135.

[63] Vgl. Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 47ff.

[64] DPh 4f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 136.

"iyam dahyāuš Pārsā taya adam dārayāmiy/tayām manā Auramazdā frābara[65]
- Dies (ist) das Land Persien, das ich habe/das Ahuramazdā mir gegeben hat."

Zusammen mit einigen weiteren Belegstellen, an denen 'vašnā Auramazdāha' - "nach dem Willen Ahuramazdās" hinzugefügt wird,[66] die Verbform variiert ist[67] bzw. die Pluralform 'dahyāva' als Bezeichnung der vom Großkönig beherrschten Gebiete verwendet wird,[68] legt dieses Quellenmaterial somit ein umfassendes Verständnis von 'xšaça-' als dem die Gesamtheit der eroberten Länder einschließenden Reichsbegriff nahe.[69]

Sogar an Stellen, die nach modernem Sprachempfinden offensichtlich eine Übersetzung von 'xšaça-' als "Herrschaft" voraussetzen würden, scheint in den altpersischen Inschriften dennoch eine territoriale Bedeutung impliziert zu sein. Nach DB I 42f. riß der Usurpator Gaumāta das 'xšaça' an sich (agarbāyatā)[70] und beraubte (adinā)[71] damit Kambyses des 'xšaça', das - so DB I 45 - seit alters her im Besitz der Achämeniden war. DB I 48-50 ist davon die Rede, daß niemand (außer Dareios) dazu imstande gewesen sei, dem Usurpator Gaumāta die *Herrschaft* über das Reich - nicht das *Reichsgebiet* - streitig zu machen, dem Wortsinn nach "abzunehmen":

"naiy āha martiya naiy Pārsa naiy Māda naiy amāxam taumāyā kašciy haya avam Gaumātam tayam magum xšaçam dītam caxriyā[72]
- Niemand war da, weder ein Perser noch ein Meder noch einer aus unserem Geschlecht, der jenen Gaumāta, den Magier, des 'xšaça' beraubt hätte."

---

[65] AmH 5f. und DPd 6-8, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 116 und 135.

[66] DB I 13f., DPe 6-8, DNa 16f., DSe 15f., XPh 14-16.

[67] DPe 6-8: "...tayā adam adaršiy - ... die ich hatte",
DNa 16f. und DSe 15f.: "... tayā adam agarbāyam - ... die ich nahm",
XPh 14-16: "... tayaišām adam xšāyaθiya āhām - ... über die ich König war",
altpersischer Text nach Kent, Old Persian 136f., 141 und 151, vgl. auch Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 47f.

[68] DPe 6-8, DNa 16f., DSe 15f., XPh 14-16.

[69] Vgl. Schmitt, Königtum im Alten Iran 392 sowie ebd. zur Auseinandersetzung mit der von Clarisse Herrenschmidt (Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius Ier d'après ses inscriptions en vieux-perse 43f.) vorgetragenen Ansicht, der Begriff 'būmi-' - "Erde" spiegle die altpersische Reichsidee wider.

[70] DB I 41f.42f.80f.: "er ergriff", von der Wurzel 'grab-' - "greifen", vgl. AirWb. 526ff. und Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 122.

[71] DB I 44f.46.59.66: "er raubte", von 'dī-[2]' - "rauben, wegnehmen", vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 116.

[72] DB I 48-50, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 117; die wörtliche Übersetzung lautet: "der ... Gaumāta ... des xšaça beraubt gemacht hätte", vgl. zur Konstruktion Forssman, Zur altpersischen Syntax 35f. und 39f.

Wenige Sätze zuvor findet sich jedoch eine vergleichbare Machtergreifung wie die hier geforderte mit allerdings offensichtlich territorialem Bezug:

> "pasāva Gaumāta haya maguš adinā Kabūjiyam utā Pārsam utā Mādam utā aniyā dahyāva ...[73]
> - Da beraubte Gaumāta, der Magier, Kambyses sowohl Persiens als auch Mediens als auch der anderen Länder ..."

Der Kontext der fraglichen xšaça-Stellen legt daher grundsätzlich eine Deutung dieses altpersischen Begriffs als Gebietsbezeichnung für die dem achämenidischen Großreich insgesamt einzugliedernden Länder nahe. Inwieweit darüber hinaus auch die an einzelnen Stellen logisch vorausgesetzte Bedeutungsnuancierung "Herrschaft über ein Reichsgebiet" dem tatsächlichen Bedeutungsspektrum des Begriffs zugerechnet werden muß, kann jedoch derzeit nur gemutmaßt werden.

β. Weltherrschaft

Die Untersuchung der Formeln, die die Austauschbarkeit der Begriffe 'xšaça-' und 'dahyu-' belegen, hat gezeigt, daß 'xšaça-' in den altpersischen Inschriften einen die Gesamtheit der eroberten Länder umfassenden Reichsbegriff bezeichnet. Wie groß die Bedeutung war, die diesem Konzept zugemessen wurde, wird nicht zuletzt daraus ersichtlich, daß auch in der Königstitulatur mit der Verknüpfung der Begriffe 'xšāyaθiya-' und 'dahyu-' in einer Reihe voneinander abweichender Formeln der mit der Königsherrschaft verbundene Gebietsanspruch ausgesprochen ist.
Sieht man von einzelnen Schreibvarianten ab, ergibt sich die folgende schematische Übersicht:

xšāyaθiya dahyūnām	- König der Länder
xšāyaθiya dahyūnām vispazanānām	- König der Länder aller Rassen
xšāyaθiya dahyūnām paruzanānām	- König der Länder vieler Rassen
xšāyaθiya dahyūnām tayaišām parūnām	- König der vielen Länder[74]

Der Anspruch, der mit diesen Titeln erhoben wird, sprengt deutlich den Rahmen einer nüchternen Bezeichnung der Reichsgebiete. Besonders der

[73] DB I 46f., altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 52.

[74] Zur Aufstellung und zu den Belegstellen vgl. Schmitt, Königtum im Alten Iran 388.

zweite Ausdruck "König der Länder aller Rassen" zeigt eine gewisse Nähe zu akkadischen Titeln wie 'šar kibrātim arba'im' - "König der vier Weltgegenden" und 'šar kiššati' - "König der Gesamtheit".[75] Ähnlich wie in diesen Ausdrücken scheint sich daher auch in den altpersischen Titeln ein Anspruch des Königs auf Weltherrschaft zu artikulieren. Diese Vorstellung kommt noch deutlicher in den folgenden Königstiteln zum Vorschein, die 'būmi-' anstelle von 'dahyu-' setzen und von der Herrschaft über die Erde sprechen:

xšāyaθiya ahyāyā būmiyā	- König auf dieser Erde
xšāyaθiya haruvahyāyā būmiyā	- König auf der ganzen Erde
xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vazrakāyā	- König auf dieser großen Erde
xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vazrakāyā dūraiy apiy	- König auf dieser großen Erde noch weithin[76]

In zweien dieser acht Titel ("König der Länder *aller* Rassen" und "König auf der *ganzen* Erde") wird terminologisch eindeutig der Anspruch auf Weltherrschaft erhoben. Doch kann daraus auch angesichts der Proklamation des Kyros als "König der vier Weltgegenden" im babylonischen Kyros-Zylinder[77] längst noch nicht abgeleitet werden, daß diese Vorstellung für alle achämenidischen Herrscher Gültigkeit besaß. Auffälligerweise stammen nämlich alle inschriftlichen Belege für diese beiden Titel, die eindeutig einen Weltherrschaftsanspruch implizieren, aus der Dareioszeit.[78] Im Vergleich zu der Fülle an Nachweisen für die meisten der anderen Ausdrücke, die sich im großen und ganzen über die ganze Achämenidenzeit erstrecken, wirken die wenigen Belege für einen expliziten Weltherrschaftsanspruch geradezu singulär. Ganz besonders ist eine scheinbar offensichtliche Rücknahme des Dareiostitels "König der Länder aller Rassen" durch Xerxes und die späteren Achämeniden in der Forschung heftig diskutiert worden. Denn in charakteristischer Weise wurde die Formel der Königstitulatur von Xerxes durch das Austauschen von '*vispa*zanānām' - "aller Rassen" gegen '*paru*zanānām' - "vieler Rassen" modifiziert. Die Begründung für diesen - im Rahmen dieser Auslegung so verstandenen - Verzicht des Xerxes auf den Weltherrschaftsanspruch wurde von den meisten Interpreten in einer Reaktion auf den mißglückten Hellasfeldzug gesehen:

---

[75] Vgl. ebd.

[76] Zur Aufstellung und zu den Belegstellen ebd. 388f.

[77] Kyros-Zylinder 20, vgl. Borger, Historische Texte in akkadischer Sprache 409.

[78] DNa 10f., DSe 9f., DZc 5: "König der Länder aller Rassen"; DSb 7-9: "König auf der ganzen Erde".

"... man darf zuversichtlich behaupten, daß die Ereignisse von Marathon, Salamis und Plataiai der Grund hierfür gewesen sind."[79]

Diese Sichtweise erweist sich bei näherem Hinsehen als stark von der herodoteischen Euphorie über den Ausgang der griechisch-persischen Auseinandersetzungen geprägt; was jedoch für die Griechen ein Existenzkampf um ihre Freiheit war, muß für Xerxes nicht zwangsläufig dieselbe Bedeutung besessen haben. Bezeichnenderweise fehlt jegliche Einschätzung der Vorgänge von persischer Seite, so daß nicht einmal der Grund für den Abbruch der Unternehmung näher bekannt ist.[80]

Ein ungleich schwerwiegenderes Argument spricht jedoch darüber hinaus noch gegen diese historisierende Deutung der beobachteten terminologischen Modifikation der Königstitulatur. Es ist keineswegs auszuschließen, daß der "Wechsel" von 'vispazana-' zu 'paruzana-' gar nicht erst - wenn überhaupt - während der Regierungszeit des Xerxes erfolgte, sondern sich vielmehr eine generelle Austauschbarkeit beider Begriffe bereits in den Inschriften seines Vaters Dareios nachweisen läßt. Für diese Vermutung kann zwar die wohl in die Xerxeszeit zu datierende Inschrift DE, die den Text von DNa 1-13 bis auf 'paruzanānām' statt 'vispazanānām' wortwörtlich zitiert, nicht als Zeuge herangezogen werden,[81] wohl aber der Titel des Dareios in DPe 3f. 'xšāyaθiya dahyūnām paruzanānām' - "König der vielen Länder". Die Rede von der Herrschaft über viele Länder ist also kein Spezifikum einer Zeit, die sich durch militärische Mißerfolge zu bescheiden gelernt hat. Die Titel "König der Länder", "König der vielen Länder", "König der Länder aller Rassen" und "König auf der ganzen Erde" schlossen sich offenbar nicht aus, sondern konnten nebeneinander verwendet werden.

Eine genaue Analyse macht sogar deutlich, daß die Titel der einzelnen Formulare gegeneinander austauschbar sind. Dies wird vor allem aus einem

---

[79] Schmitt, Königtum im Alten Iran 388; vgl. auch Schmitt, Achaemenid Dynasty 418 sowie Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statistische Landcharte des Perserreiches« I 173 und Hauri, Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften 17 und 53.- Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 82, entdeckt in der Entscheidung (des nach Herodot als hybrid gezeichneten Herrschers) einen "immerhin imponierenden Wahrheitsfanatismus".
Schaeder, Das persische Weltreich 9, weist dagegen bereits darauf hin, daß der Ausdruck nur in der persischen und elamischen Fassung der dreisprachigen Inschriften zurückgenommen wird; "die akkadische Fassung behält den anspruchsvolleren Ausdruck bei und spricht weiter, wie in den Dareiosinschriften, vom 'König der Länder aller Zungen' oder ähnlich."

[80] Vgl. Walser, Hellas und Iran 47f., Walser, Beiträge zur Achämenidengeschichte 1 sowie Starr, Greeks and Persians in the Fourth Century B.C. I 41, bes. ebd. Anm. 4.

[81] Vgl. Kent, Old Persian 111, Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 94 und Schmitt, Königtum im Alten Iran 388.

Vergleich der Selbstvorstellungsformulare in den Dareios-Inschriften klar.[82] Die überwiegende Anzahl der dort verwendeten Titel gehört zum festen Bestand und findet sich deshalb in allen Formeln wieder:

> "adam[83] Dārayavauš xšāyaθiya vazraka xšāyaθiya xšāyaθiyānām ... Vištāspahyā puça ... Haxāmanišiya[84]
> - Ich bin Dareios, der Großkönig, König der Könige, ... Vištāspas Sohn, ... ein Achämenide."

Dieses an sich feste Grundgerüst wird in drei Inschriften durch eine Ergänzung des Stammbaums erweitert. So enthält DB I 3 den Zusatz 'Aršāmahya napā' - "Arsames' Enkel" und DNa 13-15 und DSe 12-14 fügen 'Pārsa Pārsahyā puça Ariya Ariya ciça' - "ein Perser, Sohn eines Persers, ein Arier, von arischer Abstammung" hinzu. Durch diese Erweiterungen wird aber die Grundaussage des Vorstellungsformulars nicht verändert, lediglich wird die Rechtmäßigkeit der Abstammung in stärkerem Maße hervorgehoben.[85] Eine ungleich höhere Variationsfrequenz ergibt sich jedoch für das Mittelglied des Formulars, das inhaltlich den Machtbereich des Großkönigs beschreibt, während der Einleitungsteil die Selbstvorstellung des Königs beinhaltet und der Ausweis der dynastischen Legitimation das Formular beschließt. In der einzeiligen Säuleninschrift DSc beschränkt sich die Königsproklamation auf die beiden Titel 'xšāyaθiya vazraka' - "der große König" und 'xšāyaθiya xšāyaθiyānām' - "König der Könige" und in dem noch knapper gefaßten Text DPb allein auf den Großkönigstitel. In allen anderen Fällen jedoch findet sich der Titel "König der Länder" mit mehr oder weniger umfangreichen Zusätzen. So ist in DB I 2 ein 'xšāyaθiya Pārsaiy' - "König in Persien" vorgeschaltet und in DPe 4 das Adjektiv 'paru-' in den Ausdruck eingeschoben, so daß die Formel 'xšāyaθiya dahyūnām tayaišām parūnām'[86] - "König der vielen Länder" entstand. In den weiteren Fällen sind die Zusätze dem Titel "König der Länder" nachgeordnet; die kürzeste Hinzufügung bildet dabei der Ausdruck 'xšāyaθiya ahyāyā būmiyā' - "König auf dieser Erde" in DSd 1f., DSf 6f.17f., DSg 1f., DSi 1f., DSj 1 und DSy 2, die in DZb 2-4 noch mit dem Adjektiv 'vazraka-' erweitert wird: 'XŠ ahyāyā būmiyā vazrakāyā' - "König auf dieser großen Er-

---

82 S. dazu die Aufstellung u. S. 309; zu einem ähnlichen Diagramm vgl. bereits Herrenschmidt, Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius Ier d'après ses inscriptions en vieux-perse 37f.

83 Nur nicht in DPa 1, DPb, DPh 1, DZb 1 und DH 1.

84 Nur nicht in DSc.

85 Zur Struktur der Ahnentafeln in den achämenidischen Inschriften und ihrer Funktion für die Königslegitimation s. bereits o. S. 228ff. und 234f.

86 DPe 3f.

de". In DSb 7-9 wird dieser Zusatz zu einem klaren Ausdruck des Weltherrschaftsanspruchs konkretisiert: 'xšāyaθiya haruvahyāyā būmiyā' - "König auf der ganzen Erde". Es paßt daher gut ins Bild, daß diese būmi-Formeln mit der Ergänzung 'vispazanānām' - "aller Rassen" eng verknüpft sind. An allen drei Stellen (DNa 10f., DSe 9f. und DZc 5), wo sich der Anspruch auf Weltherrschaft in dem Zusatz 'vispazanānām' dokumentiert, folgt auch unmittelbar die ausführliche Formel 'xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vazrakāyā dūraiy apiy' - "König auf dieser großen Erde noch weithin".[87]

Dieser Textbefund macht deutlich, daß die Komposition der Formeln keine zufällige ist; es ist also wenig plausibel, Dareios I. zu unterstellen, er habe in den Selbstvorstellungformularen seiner Inschriften vereinzelt recht planlos den Anspruch auf Universalität seiner Herrschaft erhoben, sich an anderen Stellen aber nur als König über einige (von vielen, die Welt ausmachenden) Länder proklamiert. Die variierende Titelreihe läßt sich vielmehr als eine einheitliche Konzeption verstehen. Formal erklären sich die Unterschiede als erweiternde Zusätze zu dem allgemeinen Titel 'xšāyaθiya dahyūnām' - "König der Länder"; inhaltlich wird diese an sich noch recht unspezifische Formel durch die einzelnen Hinzufügungen als ein universaler Herrschaftsanspruch Dareios' I. charakterisiert. Explizite ausgesprochen findet sich dieser Anspruch einerseits in den erweiterten Titeln der Selbstvorstellungsformulare, implizite muß er jedoch auch in der Formel 'xšāyaθiya dahyūnām'- "König der Länder" enthalten gewesen sein; andernfalls hätte ein und dieselbe Formel in verschiedenen Inschriften ein und desselben Verfassers mehrere Bedeutungen besessen, wofür es aber keine überzeugenden Anhaltspunkte gibt und wogegen die Tradition dieser Ausdrücke, die ja von Dareios nicht geschaffen wurden, sondern über vermutlich medische Vermittlung auf urartäische bzw. assyrische Vorbilder zurückgehen, ein deutliches Votum abgibt.

Abgesehen von den beiden Titeln 'xšāyaθiya haruvahyāyā būmiyā' - "König auf der ganzen Erde" und 'xšāyaθiya dahyūnām vispazanānām' - "König der Länder aller Rassen", die auch aus heutiger Sicht ganz unmißverständlich der Proklamation des universalen Herrschaftsanspruchs Dareios' I. dienten, tauchen alle anderen aus den Selbstvorstellungsformularen des Dareios bekannten Titel auch in den Inschriften Xerxes' I. und späterer Achämenidenkönige auf. Gegen die bislang in der Forschung vorherrschende Meinung, mit Xerxes sei dieser Anspruch zurückgenommen worden,[88] ist daher die These zu präferieren, daß in zumindest impliziter Terminologie der Weltherrschaftsanspruch auch bei den späteren Achämeniden unvermindert über-

[87] DNa 11f., DSe 10f. und DZc 5f.

[88] S. o. S. 259f.

dauert. Eine Reihe von textkritischen und ikonographischen Beobachtungen stützt diese Auffassung.

1) In insgesamt acht Inschriften des Xerxes[89] findet sich ein großkönigliches Selbstvorstellungsformular, das ganz nach dem Schema von DNa, DSe und DZc aufgebaut ist und folglich die insgesamt längste Version der Erweiterungen des Mittelteils bietet. Dabei fällt auf, daß in all diesen Inschriften (sowie DE 15f.) der Ausdruck 'vispazanānām' durch 'paruzanānām' ersetzt ist, die Formel 'xšāyaθiya dahyūnām vispazanānām' - "König der Länder aller Rassen" offenbar gezielt in 'xšāyaθiya dahyūnām paruzanānām' - "König der Länder vieler Rassen" abgeändert wurde. Am deutlichsten wird diese redaktionelle Bearbeitung an der Inschrift DE sichtbar, deren Text bis auf eben diese eine Änderung wortwörtlich mit DNa 1-13 übereinstimmt.[90] Daß Xerxes in all seinen Inschriften an dem redaktionellen Eingriff 'paruzanānām' konsequent festhielt, ist ein ernstzunehmender Einwand gegen die Annahme eines von allen Achämenidenkönigen formal erhobenen Weltherrschaftsanspruchs. Dabei beruht das Gewicht dieses Argumentes vorrangig auf dem Verständnis einer sich ausschließenden Differenzierung der Begriffe "alle" und "viele". Inwieweit diese Unterscheidung aber auch für die Termini 'visa-/vispa-' und 'paru-'[91] Gültigkeit besaß, bedarf jedoch noch einer eingehenden Untersuchung und kann nicht ohne weiteres stillschweigend vorausgesetzt werden.[92]

---

[89] Für die Belegstellen vgl. Kent, Old Persian 196, zum Stichwort 'paru-'; ebd. auch eine Aufschlüsselung nach Schreibvarianten.

[90] Vgl. DNa 10f. gegenüber DE 14-16.

[91] Zu den Wortformen vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 153 und 138.

[92] Es gibt sogar deutliche Hinweise darauf, daß der Gebrauch von "alle" und "viele" auch in gāthisch-avestischer Zeit keine derartig klare Differenzierung aufwies. Dies ergibt sich z. B. aus dem Vergleich zweier Abschnitte von Y. 9. In diesem Hymnus ruft Zarathustra als eine der Gaben Haomas dessen "allseitiges (vīspō.paēsaŋhəm) Wissen" auf sich herab, vgl. Y. 9,17, Text bei Wolff, Avesta 32 und AirWb. 1155. Wenig später aber heißt es: "Wohl dir, (der du) mit den vielen wahrgesprochenen Sprüchen vertraut (bist)!", Y. 9,25, Text bei Wolff, Avesta 33, vgl. auch AirWb. 855. Das Wissen des mit dem ständigen Epitheton 'ašavan' belehnten Haoma (vgl. Y. 9, 2.4.7.10.13, Texte bei Wolff, Avesta 30ff.) um die Wahrheit umfaßt eben nicht nur einige oder viele wahre Sprüche, sondern ist 'vīspō.paēsaŋha' -"allseitig".
Auf unsicheres Terrain begibt man sich bei der Interpretation von 'paoirīš' in Yt. 10,143; immerhin hat jedoch die ausführliche Analyse dieses Abschnitts durch Ilya Gershevitch ergeben, daß eine Übersetzung dieses Nominativ Sing. femin. als "frequently" - im Kontext ist nämlich vom Kreislauf der Sonne und der davon abhängigen Wiederkehr des Tageslichtes die Rede - die einzig adäquate Übertragung darstellt, vgl. Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra 144f. und 289-295, bes. 290.
Damit deutet sich eine Tendenz an, nach der av. 'parav-' zumindest an einzelnen Stellen als unbestimmter Zahlbegriff ein Bedeutungsspektrum von "viele, reichlich; oft" bis "alle; immer wieder" umfassen kann. Umgekehrt läßt auch die häufige Verbindung von 'vispa-' mit Zahlwörtern darauf schließen, daß es sich ähnlich wie bei lat. 'cuncti hominum' um die abstrahie-

Ein wichtiges Indiz für die Beantwortung dieser Frage bildet die Beobachtung, daß im unmittelbaren Umfeld der altpersischen Belegstellen für einen ausdrücklich ausgesprochenen Universalitätsanspruch der Achämeniden Formulierungen auftauchen, die diesen Anspruch eigentlich relativieren oder ihm sogar widersprechen müßten, wenn diese strenge Diskrepanz zwischen 'vispa-' und 'paru-' bestünde, die die Vertreter der These von der Rücknahme des Weltherrschaftsanspruchs durch Xerxes in dessen Diktion feststellen zu können glaubten. Denn an zwei Stellen (DNa 6-8 und DSe 6f.) ist dem Selbstvorstellungsformular des Dareios, das in der längsten Fassung des Mittelgliedes den Titel 'xšāyaθiya dahyūnām vispazanānām' - "König der Länder aller Rassen" einschließt, die folgende zweizeilige Formel unmittelbar vorangestellt:

> "[... Auramazdā ... haya Dārayavaum xšāyaθiyam akunauš] aivam parūvnām xšāyaθiyam aivam parūvnām framātāram[93]
> - [... Ahuramazdā, ... der Dareios zum König machte,] den einen zum König über viele, den einen zum Gebieter über viele."

Zur Zeit des Dareios hat man also in der bunten Abfolge von Titeln mit 'vispa-' oder 'paru-' oder sogar auch Titeln ohne eine derartige Spezifizierung keine sonderliche Schwierigkeit gesehen. Es fällt daher schwer einzusehen, daß sich dies in der Xerxeszeit ohne erkennbaren Grund wesentlich geändert haben sollte.

2) Ein zweites, von diesem Gedankengang unabhängiges Argument zielt nun nicht auf die Rückweisung des gegen die These vom universalen Herrschaftsanspruch aller Achämeniden erhobenen Einwands, sondern beweist diesen Anspruch positiv anhand einer einfachen terminologischen Überlegung. Während in den frühen Dareios-Inschriften (DB und alle Persepolis-Inschriften) das Mittelglied des Selbstvorstellungsformulars immer nur 'xšāyaθiya dahyūnām'- "König der Länder" lautet und nur an einer Stelle (DPe 4)

---

rende Zusammenfassung eines die Vorstellungskraft sprengenden Zahlbegriffs handeln könnte, vgl. AirWb. 1463 und für die Verbindung von 'vispa-' mit Zahlwörtern z. B. Vd. 8,100-102, vgl. dazu Wolff, Avesta 379.

Diese Theorie von einem nicht ausschließlichen, sondern eher diffusen Mengenbegriff "alle - viel" müßte im einzelnen allerdings an den sämtlichen avestischen Belegstellen erprobt und im Vergleich mit anderen altorientalischen Sprachen untersucht werden, was jedoch über den Rahmen dieser Erörterung hinausginge. Es genügt für unseren Zusammenhang, die Tatsache festzuhalten, daß die Trennung von "alle" und "viele" in der avestischen Tradition offenbar längst nicht so schroff war, wie dies das moderne Sprachempfinden suggeriert.

93 [DNa 1.5f., DSe 1.5f.] DNa 6-8 und DSe 6f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 137 und 141; zu DSe vgl. auch die Neuedition von Steve, Inscriptions des Achéménides à Suse (fouilles de 1952 à 1965) 24f. und Steve, Nouveaux mélanges épigraphiques 58f., die für die fraglichen Verse Kents Text bestätigt.

durch die Hinzufügung 'tayaišām parūnām' zu 'xšāyaθiya dahyūnām tayaišām parūnām' - "König der vielen Länder" erweitert wurde - wohlgemerkt: der Zusatz "viele" verstärkt hier die Aussage und schwächt sie keineswegs ab! -, erfuhr diese Formel in den Inschriften von Naqš-i Rustam und Susa durch die Hinzufügung von

xšāyaθiya ahyāyā būmiyā	- König auf dieser Erde
xšāyaθiya haruvahyāyā būmiyā	- König auf der ganzen Erde
xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vazrakāyā	- König auf dieser großen Erde
xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vazrakāyā dūraiy apiy	- König auf dieser großen Erde noch weithin

eine nicht unerhebliche inhaltliche Präzisierung, die in der Folgezeit die Gestaltung der achämenidischen Königstitulatur maßgeblich prägen sollte. Es ist daher von nicht unerheblichem Interesse zu fragen, welche Bedeutung dem das Herrschaftsgebiet umschreibenden Terminus 'būmi-' - "Erde" in den achämenidischen Königsinschriften zukam.

In der überwältigenden Mehrzahl der Fälle findet sich der Begriff entweder in einer die Inschriften jeweils einleitenden Formel, die Ahuramazdā als den Schöpfer von Himmel (asman) und Erde (būmi) preist, oder aber mit der bereits aufgezeigten Variationsbreite im Selbstvorstellungsformular des Königs.[94] Insgesamt fällt auf, daß die būmi-Formeln für die Zeit Dareios' I. einen ganz enormen Variantenreichtum aufweisen, der sich in späterer Zeit offenbar verloren hat. Während sich für die Xerxes-Inschriften eine nahezu ungebrochene Korrespondenz zwischen der Betonung von 'būmi-' als Schöpfung Ahuramazdās und der Königstitulatur 'xšāyaθiya ahyāyā būmiyā vazrakāyā dūraiy apiy' - "König auf dieser großen Erde noch weithin" festhalten läßt, bevorzugen die vergleichsweise knapper gehaltenen Inschriften ab Dareios II.[95] die kürzere Formulierung 'xšāyaθiya ahyāyā būmiyā' - "König auf dieser Erde". Bezeichnenderweise verzichten bis auf D^2Ha, A^2Hc und A^3Pa alle diese Inschriften auf das in den großen früheren Inschriften der Selbstvorstellung des Königs vorangestellte Lob des Schöpfergottes Ahuramazdā.

Nichtsdestotrotz läßt sich über die gesamte achämenidische Periode ein unverkennbarer Bezug der beiden von der Tradition ab Xerxes aufgegriffenen Königstitulaturen mit den būmi-Formeln konstatieren, die das Schöpfungswerk Ahuramazdās bezeichnen. Die "Erde", über die dem Großkönig die Herrschaft verliehen ist, ist - nicht nur terminologisch - dieselbe, die Ahuramazdā erschaffen hat. Die Wendungen aber, mit denen die Achämeniden vom Schöpfungswerk Ahuramazdās reden, kontrastieren umfassend 'būmi-' -

[94] Zu den Belegstellen vgl. die Aufstellung im Anhang u. S. 308.

[95] Außer D^2Ha und A^2Hc.

"Erde" und 'asman-' - "Himmel" und verstehen also unter 'būmi-' nicht ein einzelnes Land oder mehrere zusammengefaßte Länder:

> "baga vazraka Auramazdā haya imām būmim adā haya avam asmānam adā ...[96]
> - Der große Gott ist Ahuramazdā, der diese Erde geschaffen hat, der jenen Himmel geschaffen hat, ..."

Der Begriff 'būmi-' erweist sich somit als ein Terminus, der nach dem damaligen Weltverständnis in umfassender Bedeutung das Ganze der Erdscheibe im Gegensatz zu dem sich darüber spannenden Himmelsgewölbe bezeichnet. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, wenn die mit diesem Begriff angesprochene Universalität auch in einigen der Formeln zum Ausdruck kommt, mit denen Dareios das Gebiet des ihm von Ahuramazdā verliehenen Reichs umschreibt. Zugleich erklärt die Konsistenz, mit der über die ganze Achämenidenperiode an der Charakterisierung von 'būmi' als Erdscheibe festgehalten wird, warum der universale Herrschaftsanspruch der Achämeniden nicht immer wieder durch ergänzende Zusätze expliziert zu werden brauchte; der König war eben, indem er sich als Herrscher über die von Ahuramazdā geschaffene 'būmi' auswies, zugleich immer auch schon als Herrscher über den gesamten Erdkreis charakterisiert.

Mit diesem Verständnis von 'būmi-' als einem Begriff aus der sakralen Sphäre zur Bezeichnung des Erdkreises stehen die Achämeniden keineswegs isoliert da, sondern schließen sich eng an eine alte avestische Tradition an. So ist z. B. in Y. 37,1 von Ahura Mazdā die Rede, der "... raocåscā ... būmīmcā vīspācā vohū[97] - das Licht ... und die Erde und alles Gute" schuf. Noch deutlicher ist die mit 'būmi-' verbundene Universalität in Y. 32,3 sowie Yt. 19,26 ausgesprochen; an beiden Stellen weist der charakteristische Terminus 'būmī haptaiθyā' - "die siebenteilige Welt"[98] auf ein im Alten Orient geläufiges Denkmodell für Aufbau und Einteilung der Welt hin, wobei "Welt" immer als der ganze Erdkreis gedacht wurde.

Daß dieser Anspruch tatsächlich mit 'būmi-' verbunden wurde, geht aus einem Vergleich mit dem Begriff 'zam-' - "Erde" hervor, der in den avestischen Texten zwar durchaus auch als Komplementärbegriff zu 'asman-' verwendet wurde, mit der gleichen Häufigkeit jedoch die Erde "als die Stätte al-

---

[96] DNa 1-3, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 137.- Der Text steht stellvertretend für eine Vielzahl weiterer Belegstellen, deren genauere Aufschlüsselung aus der Aufstellung der būmi-Formeln zu ersehen ist, s. u. S. 308.

[97] Y. 37,1, avestischer Text nach Kellens/Pirart, Les textes vieil-avestiques I 135.

[98] Vgl. AirWb. 969 und 1766, Humbach, Die Gathas des Zarathustra I 95 und Humbach, Die Gathas des Zarathustra II 33 sowie Wolff, Avesta 288.

les Materiellen, Erde, Erdoberfläche, Erdboden, Erdreich"[99] bezeichnet. Dieser Begriff 'zam-' findet in der avestischen Tradition ungleich öfter als 'būmi-' Verwendung, erscheint aber in den altpersischen Inschriften an keiner einzigen Stelle, was erneut die These von dem sich im Weltverständnis manifestierenden universalen Herrschaftsanspruch der Achämeniden untermauert.

Umgekehrt wird nur in der Inschrift DSf (und der mit diesem Text nahezu identischen Inschrift DSz) der Begriff 'būmi-' im Sinne von "Erdreich" verwendet;[100] wie sehr es sich dabei aber um eine singuläre Bedeutungsnuance handelt, zeigt nicht nur die Tatsache, daß diese Formulierung von DSf 24 und 28 (= DSz 13 und 16) in den Inschriften der späteren Könige kein Echo mehr gefunden hat, sondern vor allem die Signifikanz, mit der die beiden anderen būmi-Ausdrücke von DNa 32 und DSf 16f., die nicht den beiden großen Kategorien der Aufstellung über būmi-Formeln subsumiert werden können,[101] den mit dem Begriff verbundenen universalen Anspruch vertreten. So entspricht der Kontext von DNa 31-34 ganz der Ausage von DNa 5-12, nur daß in DNa 32 der Akzent auf 'imām būmim yaudatim' - "diese in Unruhe geratene Erde", deren Ordnung der Großkönig wiederherstellen soll, gelegt ist. Klarer noch liegen die Dinge für DSf 16f., wo lediglich - wie aus der parallelen Formulierung von DSf 17f. hervorgeht - der Königstitel 'xšāyaθiya-' durch 'martiya-' - "Mann" ersetzt wurde. Daß Ahuramazdā nach der Behauptung dieser Zeilen Dareios "zu (seinem) Mann auf der ganzen Erde" (haruvahyāyā BUyā martiyam) wählte, modifiziert nicht die Aussage des nachfolgenden "mām XŠyam akunauš ahyāyā BUyā[102] - mich machte er zum König auf dieser Erde", sondern verstärkt im Tonfall programmatisch einhämmernder Aufzählung den dort ausgesprochenen Anspruch auf Weltherrschaft.

3) In fünf großen Dareios-Inschriften sowie in der Daivā-Inschrift des Xerxes finden sich ausführliche Listen mit den Namen der Völker, über die der Großkönig zu herrschen beanspruchte.[103] Diese Aufzählungen sind nach einem klaren Konzept aufgebaut, das so beherrschend war, daß die Abfolge der genannten Länder weit von einer flächendeckenden und vollständigen

---

[99] AirWb. 1662, vgl. auch ebd. 1662-1665.

[100] DSf 24: "BU akaniya yātā aθagam BUyā avārasam - Die Erde wurde ausgehoben, bis ich in der Erde auf Felsgrund stieß.", altpersischer Text nach Kent, Old Persian 142; vgl. auch DSf 28.

[101] Vgl. dazu die Aufstellung u. S. 308.

[102] DSf 17f., altpersischer Text nach Steve, Nouveaux mélanges épigraphiques 69. Kents Konjektur am Anfang von Zeile 18 '[haruvahyā]yā BUyā' (vgl. Kent, Old Persian 142) kann nicht beibehalten werden.

[103] DB I 14-17, DPe 8-18, DPh 5-8, DNa 22-30, DSe 17-30 und XPh 19-28.

Auflistung der einzelnen Reichsteile entfernt ist. Sicherlich kann es sich des-halb nicht um eine Aufstellung von Verwaltungseinheiten (Satrapien) han-deln; daß sogar die Gesamtzahl der aufgezählten Länder schwanken konnte, erweist die jeweils genannten vielmehr als eine repräsentative Auswahl.[104]

Das Schema, nach dem die Länderlisten aufgebaut sind, basiert auf dem-selben Weltbild, das auch dem literarischen Kontext des Begriffs 'būmi-' zu-grunde liegt. Als Mittelpunkt des Erdkreises wurde das persische Kernland 'Pārsa' (Fars) verstanden, um das herum sich die anderen Länder angeordnet finden.[105] Dabei wurden die äußersten Eckpunkte dieser Aufzählung - sozu-sagen die Ränder des Erdkreises - ganz bewußt besetzt;[106] diesen Sachver-halt bestätigt auch Herodot, der z. B. Äthiopien als "ἐπὶ τῇ νοτίῃ θαλάσσῃ - am Südmeer"[107] gelegen charakterisiert und eine Reise dorthin als einen Zug "ἐς τὰ ἔσχατα γῆς - ans Ende der Welt"[108] versteht.

Daß die Richtungen, in die diese Endpunkte weisen, mit unseren Him-melsrichtungen nicht übereinstimmen, sondern um ca. 45° verschoben sind und somit also etwa den Diagonalen des uns geläufigen Systems entsprechen, dürfte auf klimatische Gegebenheiten, vor allem die Windrichtungen, zu-rückzuführen sein.[109]

Auch die Länderlisten bestimmen die Herrschaft der achämenidischen Großkönige somit als eine universale Macht, die bis ans Ende des Erdkreises reicht. Konzeptionell ist dabei bedeutsam, daß dem geographisch im būmi-Konzept ausgesprochenen universalen Anspruch der Achämeniden ein eben-solcher Anspruch für Länder und Völker (dahyu-) korrespondiert. Demnach ist der Großkönig nicht nur der von Ahuramazdā eingesetzte Herrscher über die Welt als ein geographisches Gebiet, sondern auch "über eine nach Natio-nen differenzierte Menschheit"[110].

---

[104] Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statistische Landcharte des Perserreiches« II 194 und 196; gegen Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 52, der ohne jede kritische Hin-terfragung der Texte davon ausgeht, die Herrschaft des Dareios erstrecke "sich über die 23 aufgezählten Völker; von anderen Völkern ist nicht die Rede".

[105] Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statistische Landcharte des Perserreiches« I 113.

[106] Vgl. ebd. 121.

[107] Herodot, Historien 3,17.

[108] Herodot, Historien 3,25.

[109] Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statistische Landcharte des Perserreiches« I 111 und Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statisti-sche Landcharte des Perserreiches« II 183f.; König, Der falsche Bardiya 139 Anm. 2, nimmt dagegen ein babylonisches Vorbild an.

[110] Vgl. Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 58.

Schwieriger läßt sich jedoch die Frage beantworten, ob der Mittelpunkt dieses Kreises, das Land Pārsa, mit an die būmi-Vorstellung geknüpften, kosmischen Spekulationen in Verbindung gebracht wurde. Einerseits läßt sich nämlich im Zusammenhang mit der Vorstellung von den sieben Weltgegenden bereits für die avestische Tradition ein kosmogonisches Konzept konstatieren, nach dem die zoroastrischen "airya" ein mythisches Land im Zentrum der Welt bewohnten.[111] Um dieses Land herum gruppierten sich, folgt man dieser Lehre, in voneinander unabhängigen Kreisen die restlichen Weltteile.[112] Die Vorstellung von konzentrisch ineinandergeschalteten Kreisgebieten, die ein wesentliches Strukturelement der im Alten Orient geläufigen Omphalos-Theorie darstellt,[113] ist hier also nicht anzutreffen, wohl aber die Mittenzentrierung des iranischen Kernlandes, die sich auch in den achämenidischen Länderlisten wiederfindet.[114] Ein darüber hinausführendes Omphalos-Denken läßt sich allerdings zumindest in achämenischer Zeit nicht beobachten. Vor allem fehlen jegliche Anzeichen für eine Übernahme der aus Ägypten und Mesopotamien bekannten Idee der symbolischen Verkörperung der Welt durch den Tempel der Königsstadt.[115] Erst in sasanidischer Zeit sind kreisrunde Stadtanlagen im Iran nachzuweisen, in deren Zentrum sich in der Tat auch ein Feuertempel befand.[116] Doch kann von dieser sasanidischen Tradition aus nicht auf ein Omphalos-Denken bei den Achämeniden zurückgeschlossen werden.[117]

Dagegen scheinen die mit der kosmischen Siebenzahl verbundenen Spekulationen auch den Achämeniden geläufig gewesen zu sein. Jedenfalls findet die Proklamation des Königtums des idealen Urkönigs Yima über die siebenteilige Erde (Yt. 19,31)[118] einen deutlichen ikonographischen Nachhall in einem Paar sehr fein gearbeiteter Ohrringe aus der Dareioszeit. Die in einem zentral gelegenen Kreis eingefaßte Büste eines bärtigen Mannes ist

---

111 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 144.

112 Vgl. ebd. 134.

113 Diese Vorstellung ist z. B. an elamischen und babylonischen Zikkuraten zu beobachten, vgl. Porada, Alt-Iran 49ff.

114 Zur Übernahme dieser avestischen Vorstellung durch die Achämeniden vgl. Kellens, Yasna 46,1 et un aspect de l'idéologie politique iranienne 150.

115 Vgl. von der Osten, Die Welt der Perser 29.

116 L'Orange, Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World 481f. und Porada, Alt-Iran 192.

117 Zum Omphalos-Denken bei den Achämeniden vgl. im Anschluß an L'Orange z. B. Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden 447.

118 Vgl. Widengren, Die Religionen Irans 55 sowie Widengren, The Sacral Kingship of Iran 249 und Filippani-Ronconi, La conception sacrée de la royauté iranienne 95.

von sechs identischen, aber kleineren Figuren umgeben, die alle ebenfalls kreisförmig umrandet sind.[119] Die Untersuchungen von Mary Boyce und A. Shapur Shahbazi haben inzwischen gezeigt, daß es sich bei dieser Darstellung um das 'farnah' Dareios' I. und seiner sechs Helfer im Kampf um die Macht handeln muß, wobei eine bewußte Anspielung auf Ahura Mazdā inmitten der sechs Amə̄ša Spənta intendiert gewesen zu sein scheint,[120] zumindest jedenfalls nicht ausgeschlossen werden kann.[121]

Zugleich erweist sich diese Parallelisierung der himmlischen Rolle Ahuramazdās mit der irdischen des Großkönigs als eine weitere Metapher für das im Zusammenhang mit dem Erwählungsargument in den altpersischen Inschriften sich abzeichnende analoge Verhältnis von Gott und König.[122] Wenn der Großkönig daher über diese Analogie hinaus zusätzlich durch die Symbolik der sieben Weltgegenden auf den königlichen Ohrringen als Herrscher über den Erdkreis charakterisiert wird,[123] so bestätigt dieser ikonographische Beleg eindrucksvoll den Befund der altpersischen Inschriften.

Wie sehr gerade der Topos der Siebenzahl in der Antike mit der Idee der Herrschaft verknüpft war, bezeugt auch die kurze, aber erstaunlich sachgemäße Erwähnung der Regierung Dareios' I. in Platons 'Nomoi':

> "Dareios war nämlich kein Königssohn (und) erhielt keine verweichlichende Erziehung; nachdem er an die Macht gekommen war und sie als einer der Sieben erlangt hatte, teilte er (sein Reich) in sieben Teile, wovon auch jetzt noch schwache traumähnliche Spuren[124] übriggeblieben sind ..."[125]

Nicht zuletzt deutet auch der aramäische Verwaltungstitel 'hpthpt', der wohl der iranischen Wortform '*haftxᵛapātā' - "Beschützer von einem Siebtel" entspricht, darauf hin, daß sich ein solches aus der iranischen Kosmolo-

---

119 Vgl. dazu vor allem Shahbazi, Darius' "haft kišvar" 240 und Boyce, A History of Zoroastrianism II 93.

120 Vgl. ebd. 93f. und Shahbazi, Darius' "haft kišvar" 240f.

121 Eine vergleichbare Symbolik dürfte auch mit der Darstellung Dareios' I. und seiner sechs Gefährten auf dem Grabrelief von Naqš-i Rustam verbunden gewesen sein, vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 93.

122 Ausführlich dazu o. S. 181 und 215.

123 Vgl. Shahbazi, Darius' "haft kišvar" 245f.

124 'σμικρὰ ὀνείρατα', wörtlich: "schwache Traumbilder".

125 Platon, Nomoi 695c: "Δαρεῖος γὰρ βασιλέως οὐκ ἦν υἱός, παιδείᾳ τε οὐ διατρυφώσῃ τεθραμμένος, ἐλθὼν δ' εἰς τὴν ἀρχὴν καὶ λαβὼν αὐτὴν ἕβδομος, διείλετο ἑπτὰ μέρη τεμόμενος, ὧν καὶ νῦν ἔτι σμικρὰ ὀνείρατα λέλειπται ..."
Zur möglichen Bedeutung des haft-kišvar-Modells für diese und eine weitere Platon-Stelle (7. Brief 332b) vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statistische Landcharte des Perserreiches«. Nachträge und Korrekturen 133ff.

gie erwachsenes Siebener-Teilungssystem lokal sogar verwaltungstechnisch eingebürgert hatte.[126]

Es gibt jedoch kaum Anhaltspunkte dafür, daß dieses kosmische Einteilungssystem auch der Systematik der Länderlisten der achämenidischen Inschriften zugrunde gelegen hat. Wenn überhaupt, so läßt sich nur in der Aufzählung von XPh das System einer von innen nach außen fortschreitenden, spiralförmigen Linie erkennen.[127] Dareios I. dagegen ordnete die Ländernamen nicht aus der Perspektive kosmischer Spekulation, sondern war deutlich um eine "realistische" Anordnung bemüht, die den geographischen Verhältnissen entsprach.[128] So finden sich z. B. Ägypten und Gandhara in den Länderlisten der Dareios-Inschriften ganz entsprechend den geographischen Gegebenheiten weit voneinander getrennt; in der späteren Achämenidenperiode ging dieses Wissen jedoch verloren, so daß man sich Indien an Ägypten angrenzend vorstellen konnte, ein Irrtum, dem sogar Alexander d. Gr. noch zum Opfer fiel.[129]

Faßt man all diese Überlegungen zusammen, so läßt sich als Fazit festhalten, daß die Achämeniden auf der Grundlage des avestischen Weltbildes ihr Königtum als Herrschaft über den gesamten Erdkreis proklamierten, die dabei implizite mitschwingende Vorstellung von Fars als dem Zentrum der Welt aber nicht weiter betonten, sondern den Hauptakzent immer auf den Ausweis ihrer Herrschaft als gottgewollter Weltherrschaft legten. Daß allerdings die politische Entwicklung der Dynastie das Geschichtsbewußtsein der Achämeniden erweitert habe und der Weltherrschaftsanspruch daher immer "unwirklicher und leerer", schließlich sogar aus "einem ursprünglich bedeutsamen Symbol" zu einem "bloße(n) Zierstück der höfischen Sprache"[130] geworden sei, ist angesichts des beobachteten Verlustes an geographisch-historischem Wissen sowie der in parthischer und sasanidischer Zeit noch erfolgten Erweiterung dieses Konzepts mehr als nur unwahrscheinlich.

Vielmehr scheint gerade der Verlust an geschichtlichem Wissen zusammen mit einem generellen historiographischen Desinteresse die Ausbildung von kosmischen Spekulationen bis hin zu konzentrischen Länderkonzeptionen in der späten Phase der Dynastie gefördert zu haben.[131]

---

[126] Vgl. Shahbazi, Darius' "haft kišvar" 246.

[127] Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statistische Landcharte des Perserreiches« II 213.

[128] Vgl. ebd. 203.

[129] Vgl. ebd. 188.

[130] Schaeder, Das persische Weltreich 8.

[131] Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statistische Landcharte des Perserreiches« II 213.

γ. Eine ikonographische Bestätigung: der Völkerthron als Herrschaftssymbol

Die Informationen über Gestalt und Aussehen des Königsthrones in achämenidischer Zeit fließen so spärlich, daß man kaum mehr sagen kann, als daß es sich offenbar um eine Art Stuhl mit hoher Rückenlehne gehandelt haben muß.[132] Allerdings bezeugen Darstellungen aus Persepolis und Naqš-i Rustam zumindest ikonographisch die auch den Babyloniern bekannte Idee des von Völkern getragenen Thrones. Wie "ein eigenartiges ethnologisches Museum"[133] tritt einem auf diesen Darstellungen eine in zwei oder drei Reihen übereinander geordnete Völkerschar entgegen, deren Identifizierung nur anhand von Details der Kleidung und des Kopfschmucks vorgenommen werden kann.[134] Gerade die Monotonie der immer gleichen Gesten und Gebärden der Völkerrepräsentanten trägt wesentlich zum Gesamteindruck der Komposition bei,[135] wobei allerdings die Individuierung der einzelnen Völkergruppen anhand von wenigen, aber sehr aussagekräftigen Details zu erkennen gibt, daß die scheinbar einförmige Ausgestaltung der Reliefs nicht auf künstlerisches Unvermögen zurückgeführt werden kann, sondern eine bewußte Stilisierung darstellt, die engstens mit der Aussageabsicht der Komposition zusammenhängt.

Für die im Alten Orient mit dem Thron verbundenen Vorstellungen ist grundsätzlich kennzeichnend, daß der Königsthron als ein mythischer Ort angesehen wurde, an und in dem sich die Herrschermacht manifestierte.[136] Mit je unterschiedlicher Akzentsetzung bei den einzelnen Völkern lassen sich insgesamt drei wesentliche Aspekte dieser Thronsymbolik herauskristallisieren:

1) Der Thron beschreibt den Machtbereich des Throninhabers.
2) Der Thron ist Repräsentant des Herrschers.
3) Der Thron symbolisiert den Palast bzw. Tempel als die Stätte der Macht, Heiligkeit und Gegenwart von König oder Gottheit.[137]

---

132 Vgl. von Gall, Entwicklung und Gestalt des Thrones im vorislamischen Iran 207.

133 Weissbach, Über die Inschriften des Darius Hystaspis von Nakš-i-Rustam 9.

134 Vgl. dazu ausführlich Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 95-114.

135 Vgl. Belloni/dall'Asèn, Arte Iranica 20f.

136 Vgl. Metzger, Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament 250.

137 Vgl. ebd 254.

Im Alten Testament werden die Wörter für "Thron" (כִּסֵּא) und "Königsherrschaft" (מַמְלָכָה) über das Stilmittel des sog. Parallelismus membrorum rhetorisch vereinzelt in so enge Beziehung zueinander gesetzt, daß die Begriffe inhaltlich sogar synonym gebraucht und mit gleichen oder ähnlichen Verben verbunden werden können.[138] Auf diesem Hintergrund sind auch Formulierungen wie "Er mache den Thron größer"[139] zu verstehen, die die Festigung der Macht des Königs und die Ausweitung seines Herrschaftsbereiches zum Inhalt haben.[140]

Auch das Aufstellen des Thrones vor einer einzunehmenden Stadt ist ein Teil dieser Symbolsprache, die die Ausweitung des königlichen Herrschaftsgebietes markiert.[141] Das von Herodot geschilderte Verhalten des Xerxes bei der Schlacht von Salamis, die der Großkönig von seinem im nahegelegenen Gebirge aufgestellten Thron verfolgte,[142] entpuppt sich somit als eine symbolische Handlung der Machtergreifung und nicht etwa als eine aus krankhafter Hybris und der sicheren Erwartung des Sieges stammende Zuschauerattitüde.

Ein ganz ähnlicher Symbolismus findet sich auch in der Konzeption des Völkerthrons. Das Motiv als solches ist kein typisch persisches, sondern geht auf assyrische Vorbilder zurück.[143] Ganz im Sinne dieser Darstellungen bezeichnen die einzelnen Thronträger stellvertretend die Völker, über die der Großkönig zu herrschen beansprucht.[144] Doch unterscheiden sich die achämenidischen Reliefs von ihren altorientalischen Vorbildern dadurch, daß sie von der Betonung der Unterwerfung der Völker Abstand nehmen.[145] Das Spezifikum der achämenidischen Konzeption ist vielmehr die ikonographische Veranschaulichung eines Modells der idealen Gleichheit aller Völker,

---

138 Vgl. Metzger, Königsthron und Gottesthron 349 Anm. 3.

139 Vgl. z. B. 1 Kön 1,47.

140 Vgl. Metzger, Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament 275.

141 Vgl. ebd. 276f.

142 Herodot, Historien 8,86-90, vgl. auch ebd. 7,212.

143 Vgl. Metzger, Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament 261f.- Es gibt auch altorientalische Vorbilder mit Fabelwesen statt Völkern als Thronträgern - für das Herrschaftsverständnis der Achämeniden ist nach Amiet, L'art Achéménide 167, "cette interprétation 'politique' d'un thème mythologique ... très significative".

144 Vgl. Weissbach, Über die Inschriften des Darius Hystaspis von Naḳš-i-Rustam 6 und Nylander, Al-Bērūnī and Persepolis 149.

145 Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 131 und Walser, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis 51.

das die Bevorzugung einzelner Völker nicht mehr kennt und statt eines antagonistischen Verhältnisses zwischen Monarch und Untertanen - zumindest konzeptionell - eine Haltung des gegenseitigen Vertrauens etabliert.[146]

Ungewiß muß jedoch bleiben, ob das Tragen des Völkerthrons durch die Repräsentanten der Völker auch einen realen Vorgang im Hofzeremoniell von Persepolis bildete; die Tatsache, daß auf allen Darstellungen die Füße des Völkerthrons über dem Erdboden schweben, legt eine solche Vermutung immerhin nahe.[147] Andererseits läßt allerdings ein Vergleich der Größe des Völkerthrons, soweit die Proportionen der Darstellungen von Naqš-i Rustam einen Schluß darauf zulassen, mit dem weit geringeren Ausmaß der Palasteingänge von Persepolis eher vermuten, daß die achämenidischen Throndarstellungen als Symbole der kosmischen Größe des Königtums dienten. Bedenkt man ferner, daß nicht nur die Konzeption der Reliefs von Naqš-i Rustam einer umfassenden Astralsymbolik verpflichtet ist,[148] wie sie in sasanidischer Zeit für die Konzeption des Thrones prägend wurde und eine inhaltliche Gleichsetzung und später sogar die Überordnung des Königs über den Kosmos mit sich führte,[149] sondern auch die königlichen Zelte der Achämeniden[150] und die Baldachine über den Throndarstellungen in Persepolis[151] auf einen kosmischen Charakter der bezeichneten Gegenstände verweisen, so ist damit bereits eine gute Reihe von Indizien gegeben, die auf eine mit kosmischen Spekulationen verbundene *symbolische* Bedeutung des Thrones schließen lassen.

Daß es sich beim Völkerthron um ein "Möbel kosmischen Ausmaßes"[152] gehandelt haben muß, zeigt sich vor allem an der Einbindung der Thronsymbolik in den Rahmen der mit dem Weltherrschaftsanspruch der Achämeni-

---

146 Vgl. Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 90, Walser, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis 51 und Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 132.- Zu der gegenseitigen Loyalitätsverpflichtung, die auch nach Aussage der Inschriften das Verhältnis von König und Untertan bestimmt, vgl. Sancisi-Weerdenburg, Legitimatie in het Achemenidenrijk 162 und 166f.

147 Vgl. L'Orange, Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World 485f.

148 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 114ff.

149 Vgl. Busse, Thron, Kosmos und Lebensbaum im Schāhnāme 15f. und L'Orange, Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World 486.

150 Vgl. von Gall, Entwicklung und Gestalt des Thrones im vorislamischen Iran 217ff. und Schefold, Die Gestaltung des Raumes in der frühen iranischen und griechischen Kunst 50.- Zur Himmelssymbolik in der iranischen Deckengewölbearchitektur vgl. ebd. 55 und 61f.

151 Vgl. ebd. 49 sowie zum altorientalischen Umfeld Metzger, Königsthron und Gottesthron 346f., 366 und bes. 217.

152 Calmeyer in Colpe/Calmeyer/von Gall, Zu Eigenart, Verwertbarkeit und Bestand der literarischen und archäologischen Primärquellen 209.

den verbundenen Vorstellungen. Denn ebenso wie in den Selbstvorstellungsformularen über den in die Symbolik von den sieben Weltgegenden eingebundenen Begriff 'būmi-' die Herrschaft über den Erdkreis proklamiert wird und in den Länderlisten der altpersischen Inschriften durch eine repräsentative, aber nie vollständige Auswahl der unterworfenen Völker ein vergleichbar universaler Anspruch erhoben wird, bildet analog auch der dieselbe charakteristische Völkerauswahl treffende Völkerthron nicht eine rein minuziös realistische Nachbildung des Rituals des Throntragens, sondern eine symbolische Darstellung der zentralen achämenidischen Herrschafts- und Reichsidee.[153]

Die spezifische Umformung des altorientalischen Vorbildes läßt aber neben dem Gedanken der Weltherrschaft noch einen zweiten wesentlichen Zug des achämenidischen Herrschaftsverständnisses und -anspruchs erkennen. Das (von der Königspropaganda ideal vorausgesetzte,) auf Gegenseitigkeit beruhende Vertrauens- und Loyalitätsverhältnis zwischen dem Großkönig und seinen Untertanen, das strenggenommen als das Verhältnis des Großkönigs zur ganzen von ihm beherrschten Welt verstanden werden muß, erweist sich auf diesem Hintergrund als ein zentraler Bestandteil einer als universal begriffenen Weltordnung, die durch die Herrschaft des Großkönigs erhalten und garantiert wird.[154]

Eng verwandt mit der Symbolik des Völkerthrons sind die Darstellungen tributbringender Völker auf dem Apadāna-Fries in Persepolis. Solche Tributzüge sind als Demonstrationen der herrscherlichen Siegesmacht in Assyrien und Ägypten schon weit vor der Achämenidenperiode bekannt.[155] Doch ist - ähnlich wie beim Völkerthron - die Symbolik der achämenidischen Darstellungen gegenüber der ihrer altorientalischen Vorbilder in charakteristischer Weise modifiziert. So bezeichnen die vielen tributbringenden Völkerschaften zwar den Weltherrschaftsanspruch der Achämeniden,[156] der Duktus der Komposition hebt jedoch den Harmoniegedanken im Verhältnis des Königs zu seinen Untertanen hervor.[157] Mit der Transformation der alten Vorstellung von der militärischen Unterdrückung der Tributpflichtigen in eine Szene ehrfürchtiger Verehrung des Königs[158] wird die Vision der idealen

---

153 Vgl. von Gall, Entwicklung und Gestalt des Thrones im vorislamischen Iran 229 und Trümpelmann, Tore von Persepolis 163.

154 Vgl. Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 86 und 93 sowie Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 160f.

155 Vgl. Walser, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis 11ff. und 18.

156 Vgl. Metzler, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden 449.

157 S. bereits o. S. 249.

158 Vgl. Root, King and Kingship in Achaemenid Art 284; vgl. zur Deutung dieses auffälligen ikonographischen Tatbestands auch Gropp, Beobachtungen in Persepolis 46, der darin

Einrichtung und Ordnung des achämenidischen Reiches[159] heraufbeschworen, ein Konzept, das sich voll mit der Komposition und Symbolik des Völkerthrons deckt und das in dieser Form - als Prozession mit dem König im Fokus[160] - im Alten Orient einmalig ist.[161]

Viel, doch ohne sicheres Ergebnis wurde in der iranistischen Forschung über die Bedeutung der sog. "Audienzszene" spekuliert, die sich insgesamt sechsmal auf den Reliefdarstellungen von Persepolis findet und die neben einigen anderen Würdenträgern den Großkönig im Gespräch mit einem medisch gekleideten Untertanen zeigt.[162] Ob es sich nun allerdings bei diesem

---

eine Darstellung der königlichen Übermacht "in der friedlichen Form, die seltener ist als die Darstellung, wie der König seine Feinde erschlägt", erblickt.

159 Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 282.

160 Daß tatsächlich der Großkönig im Mittelpunkt dieses Zuges der tributbringenden Völker gestanden haben muß, beweist die Analyse, die Shahbazi, The Persepolis »Treasury Reliefs« once more 151, an einer Darstellung des Xerxes und dessen Sohn Dareios (vgl. ebd. 153), die sich im Schatzhaus von Persepolis fand, vorgenommen hat und die aufgezeigt hat, daß dieses Relief ursprünglich in die Mitte der großen Apadāna-Treppe gehörte. Der Grund für den Transport des Reliefs ins Schatzhaus sei in den politischen Wirren nach der Ermordung der beiden Regenten und der Übernahme der Herrschaft durch Artaxerxes I. zu suchen, vgl. ebd. 155.
Die ikonographische Ausrichtung des Bildgeschehens der Palastanlage von Persepolis auf die Darstellung des thronenden Großkönigs ist von Brigitte Musche neuerdings als programmatische Veranschaulichung "bedeutsame(r) Ausschnitte aus den Krönungsfeierlichkeiten" Dareios' I. interpretiert worden, vgl. Musche, Das Mahābhārata und die Reliefs von Persepolis 149 und 146f.- Die von Musche angeführten Parallelen zu einem Abschnitt aus dem Mahābhārata-Epos, nämlich der Tributzug der Völker und der Empfang beim Herrscher anläßlich der Krönungsfeierlichkeiten für König Yudhiṣṭhira (vgl. ebd. 139f.), erhalten aber nur dann Analogiecharakter und lassen nur dann zwingende Schlüsse auf die Achämenidenzeit zu, wenn entweder eine ideengeschichtliche Abhängigkeit beweisbar wäre oder doch zumindest ein vergleichbarer Kontext, der auf Krönungszeremonien verwiese, sich für Persepolis erschließen ließe. Nun können einerseits selbst über die Richtung einer möglichen Beeinflussung allenfalls vage Vermutungen geäußert werden (vgl. ebd. 139 und 143f.); andererseits aber findet sich ausgerechnet in den Szenen großköniglicher Audienzen, auf die Musche verweist und die sie offenbar als Teil der Krönungsfeierlichkeiten versteht (vgl. ebd. 149 die suggerierende, aber nicht begründende Formulierung: "... eben weil sie die Legitimität des Großkönigs, nämlich seine Krönung, darstellen."), ein klarer Hinweis auf die Richtigkeit der gegenteiligen Annahme: Auf den "Schatzhausreliefs" ist hinter dem thronenden Großkönig Dareios I. sein durch die Krone als Synarch ausgewiesener Sohn Xerxes abgebildet, s. o. S. 242f.; eine Darstellung der Krönungsfeierlichkeiten des Königs dürfte angesichts dieser Demonstration einer über Jahrzehnte ungebrochen andauernden Machtausübung wohl kaum intendiert gewesen sein.

161 Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 284.

162 Zu der Darstellung der Szene auf den "Schatzhausreliefs", den Türlaibungsreliefs an der Nordwand der Thronhalle sowie auf achämenidischen Tonbullen aus Daskyleion vgl. vor allem die vergleichende Analyse bei Musche, Das Mahābhārata und die Reliefs von Persepolis 147ff.; zu Abbildungen vgl. u. a. Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 63.

Mann um einen audienzsuchenden Adligen,[163] den Majordomo[164] des Dareios oder aber nach dem Muster der späteren Safavidentradition um den die Audienz regelnden Hofmarschall[165] handelt, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Auch lassen sich aus dieser Szene keine eindeutigen Hinweise und Rückschlüsse auf den genauen Ablauf einer solchen "Audienz" gewinnen.[166]

Für die Konzeption des Thrones in dieser Szene fällt auf, daß der hohe Sitz des persischen Großkönigs diesen ganz entschieden von seiner Umwelt distanzierte und unnahbar machte; dem Zeremoniell zufolge durfte nicht einmal der Atem eines gewöhnlichen Sterblichen die unantastbare Person des Großkönigs berühren,[167] woraus sich auch die im Zusammenhang mit der Audienzszene vieldiskutierte Handgeste erklären dürfte, die wahrscheinlich nicht ein Symbol der Proskynese, sondern eine Haltung der Hofetikette darstellt, den Atem nicht in die Nähe des Herrschers dringen zu lassen.[168]

Von genau dieser Idee des unnahbaren Königs als Charakteristikum iranischer Königsideologie wurde erst in islamischer Zeit Abstand genommen, als der volksnahe Herrscher als der ideale Fürst erschien und nun die persischen Staatstheoretiker nicht müde wurden, die vorislamischen Könige im Sinne dieser Volksnähe zu interpretieren, was z. B. zu dem merkwürdigen Konstrukt führte, daß der Thron nicht mehr als ein Symbol der Majestät und Unnahbarkeit des Königs verstanden wurde, sondern die besondere Höhe des Thrones angeblich dazu diente, dem Herrscher einen besseren Überblick über die vielen audienzsuchenden Bittsteller zu verschaffen.[169]

---

[163] So Walser, Audienz beim persischen Großkönig 11ff. und Schmidt, The Treasury of Persepolis and other Discoveries in the Homeland of the Achaemenians 24.

[164] So Bivar, Document and Symbol in the Art of the Achaemenids 53.

[165] So Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 63ff. und Krefter, Neues von Persepolis 255.

[166] Zu einer Übersicht über die verschiedenen Möglichkeiten vgl. Gropp, Beobachtungen in Persepolis 33.

[167] Vgl. Busse, Der persische Staatsgedanke im Wandel der Geschichte 62.

[168] Vgl. Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 63 und Walser, Audienz beim persischen Großkönig 12.

[169] Vgl. Busse, Der persische Staatsgedanke im Wandel der Geschichte 63.

b. Die Einbindung der Reichsidee in die kosmologische Vorstellungswelt des Iran

α. Der dualistische Aufbau der Welt

Daß die Achämeniden den Anspruch auf Weltherrschaft mit dem Gedanken der idealen Einrichtung und Ordnung der von ihnen beherrschten Welt verbanden, kommt nicht von ungefähr, sondern liegt in einer alten Tradition begründet. Schon RV 10,61,6 bezeichnet 'ṛta' nicht nur das Gesetz der materiellen, sondern auch der liturgischen Welt und ist somit Ausdruck für die universale kosmische Ordnung.[170] In den Gāthās des Zarathustra und den avestischen Schriften findet sich dieser Ordnungsbegriff in dem Terminus technicus 'aša-' wieder.[171] Zur Klärung der Bedeutung dieses Begriffs sind in der iranistischen Forschung inzwischen derart viele Meinungen[172] geäußert worden, daß eine erschöpfende Diskussion an dieser Stelle nicht geleistet werden kann; für den hier thematisierten Zusammenhang der achämenidischen Königsideologie genügt es jedoch festzuhalten, daß av. 'aša-' ein Bedeutungsspektrum von "Wahrheit" bis "rechte Ordnung" umfaßte und wahrscheinlich durch die Religionsreform des Zarathustra zum Schlüsselbegriff einer radikal dualistischen Weltbetrachtung wurde. Das Besondere dieser Konzeption bestand in einem bis dahin einzigartigen metaphysischen Dualismus, nach dem die Welt in einen nur guten (ašavan) und einen nur bösen (drəgvant) Teil zerbrochen ist, woraus sich für den einzelnen eine ebenso radikale Forderung nach einer ethischen Entscheidung für die eine der beiden Seiten ableitete.[173]

---

170 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 212.

171 Die Belegstellen der Gāthās sind bei Monna, The Gathas of Zarathustra I 124f., zusammengestellt; zum Gedanken vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 5, Colpe, Aša 297 und Nyberg, Die Religion des alten Iran 130.

172 Vgl. z. B. die Zusammenstellungen bei Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 97 und Werba, Zu einigen offenen Fragen der achämenidischen Onomastik 22 Anm. 66; zu den Schwierigkeiten bei der Definition des Begriffs 'aša-' vgl. auch Duchesne-Guillemin, Symbolik des Parsismus 24ff. sowie Lommel, Rezension von: B. Geiger, Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung 30f.

173 Zum Gedanken vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 198ff., Boyce, A History of Zoroastrianism II 120 und Gnoli, Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion 68 und 77.- Auch dem Rigveda ist eine dem Gegensatz von 'aša' - 'drug' entsprechende Antithetik in dem Begriffspaar 'ṛta' - 'druh' geläufig, doch handelt es sich nicht um exakte inhaltliche Parallelen (bzw. Vorbilder) zu den avestischen Begriffen (vgl. ebd. 80), sondern die dort angesprochene Antithese ist "quite different, imprecise and accidental", Boyce, A History of Zoroastrianism I 200.

Keineswegs ist dabei auszuschließen, daß die geographischen und klimatischen Gegebenheiten des Iran, die starken Kontraste von Hitze und Kälte, Dürre und Regen, Bergen und Ebenen, auch ein Denken in Kontrasten, i. e. in dualistischen Termini, gefördert und angeregt haben könnten.[174]

Bereits in ältester indo-iranischer Zeit dürfte dieses Konzept der kosmischen Ordnung mit der Legitimation der Königstraditionen in Verbindnung gebracht worden sein,[175] wie dies nachweislich im Umfeld des Iran, vor allem in Ägypten mit der Ausformung des Ma^{c}at-Begriffs geschehen ist.[176] Auch läßt sich eine syntaktische Beziehung zwischen den Begriffen für Herrschaft und kosmische Ordnung (av. 'xšaθra-' und 'aša-') zwar noch nicht in den rigvedischen Schriften, wohl aber in den Gāthās feststellen:

> "ahmāicā xšaθrā jasaṭ manaṇhā vohū ašācā[177]
> - Er kam aber auf diese Erde mit der Herrschaft, dem guten Denken und der Wahrhaftigkeit."

Für die Analyse der altpersischen Inschriften ist diese gāthische Vorstellung von erheblicher Bedeutung. Denn einerseits findet sich für die enge Verbindung zwischen 'aša' und 'xšaθra' in der Bildung des programmatischen Thronnamens 'Artaxšaça' (Artaxerxes) nicht nur eine literarische Entsprechung, sondern auch die Belegstellen für 'arta-' und 'xšaça-' in den Königsinschriften der Achämeniden beweisen eine der zoroastrischen Vorstellungswelt vergleichbare und auf ihr offensichtlich basierende Einbindung in eine dualistische Weltbetrachtung.[178] In den elamischen und akkadischen Versionen der Achämenideninschriften wurde der Begriff 'arta-' bezeichnenderweise nur transliteriert und nicht übersetzt,[179] er ist also vermutlich als ein Ausdruck für einen komplexen und offenbar als spezifisch persisch aufgefaßten Kontext angesehen worden.

Daß in den Inschriften Dareios' I. weder der Begriff 'arta-' noch das davon abgeleitete Adjektiv 'artavan-' erscheint, läßt sich prima facie natürlich

---

[174] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 18 und vor allem Frye, The History of Ancient Iran 6f.

[175] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 52f.

[176] Ausführlich dazu o. S. 71ff.

[177] Y. 30,7, avestischer Text nach Insler, The Gāthās of Zarathustra 34, zur Übersetzung vgl. auch Kellens/Pirart, Les textes vieil-avestiques I 111.

[178] Zu Belegstellen für 'arta' vgl. XPh 41, 50f. und 53f; zum Gedanken vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 31, bes. ebd. Anm. 71, Bianchi, L'inscription «des daivas» et le zoroastrisme des Achéménides 8f., Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 196 und zu DB §§ 73 und 76 Hinz, Die Zusätze zur Darius-Inschrift von Behistan 250.

[179] Vgl. Herzfeld, Altpersische Inschriften 287.

als ein schwerwiegendes Argument für die Annahme anführen, daß der Dualismus der altpersischen Inschriften nicht auf eine zoroastrische Tradition zurückgehe, sondern "religionspolitisch ad hoc neu geschaffen wurde"[180] und rein politischen Interessen, der pünktlichen Eintreibung der Steuern oder einer wirksamen Propaganda gegen Gaumāta, gedient habe.[181] Tatsächlich finden sich aber auch in den Texten der Dareioszeit, vor allem in der Behistun-Inschrift, klare Hinweise auf eine ausgeprägt dualistische Terminologie, die ganz mit den Vorstellungen zoroastrischer Texte in Einklang steht.

Zumindest wird auch die jungavestische Symbolik des über 'drug' siegreichen Feuers und die Tendenz, die sich darin abzeichnet, den unaufhörlichen Kampf gegen das Böse weitaus stärker als das Prinzip der Harmonie und Ordnung des Kosmos zu akzentuieren,[182] in den Inschriften Dareios' I. greifbar, wenn der Großkönig 'drauga/drug' als die treibende Kraft der Aufständischen charakterisiert.[183] Umgekehrt erfolgte dann die Proklamation - und Legitimation - des Großkönigs (neben dem Rekurs auf göttliche Erwählung und dynastisches Prinzip) unter Berufung auf die Funktion des Königs als Garant der gottgewollten Ordnung, die er zu bewahren oder - im Falle Dareios' I. (DB) und seines Sohnes Xerxes' I. (XPh) - wiederherzustellen hatte. In den Selbstdarstellungen der achämenidischen Könige wird damit - ähnlich wie in altorientalischen Königsideologien - der Anspruch erhoben, daß der legitime Herrscher nicht (in griechischer Terminologie) ein tyrannisch herrschender Autokrat sei, sondern sich dem arta-Gedanken, der Bewahrung der gottgewollten kosmischen Ordnung, verpflichtet wisse und insofern auch der Gottheit gegenüber verantwortlich sei.[184]

---

[180] Vgl. Colpe, Dualismus 329f.

[181] Vgl. ebd. 330.

[182] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 224.

[183] DB I 34, IV 34.37.38.63.68, DNb 12, DPd 17f. und 20; vgl. Kent, Old Persian 192. Zum Gedanken vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 82f.

[184] Vgl. Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 70.
Wie sehr in der gesamten persischen Tradition das Verständnis der Königsherrschaft mit dem ethischen Dualismus verflochten ist, geht aus der Beobachtung hervor, daß sich entsprechend der Gegenüberstellung 'aša' - 'drug' ein ähnlich kontrastierendes Begriffspaar 'huxšaθra' - 'dušxšaθra' ("guter Herrscher" - "übler Herrscher") findet, vgl. Wolff, Die Zeitfolge der Gathas des Zarathuštra 218f.; zu dem gegenüber einer moralischen (gut/böse-)Qualifizierung ursprünglich indifferenten Begriff 'xšaθra-' vgl. Nyberg, Die Religion des alten Iran 133ff. sowie Kellens, L'Avesta comme source historique: La liste des Kayanides 48 und Narten, Die Amǝša Spǝṇtas im Avesta 42.
Von 'dušxšaθra' leitet sich auch mp. 'dušxᵘatāyēh' (dšwhwt'yh) - "evil kingship, government, misrule" (vgl. Nyberg, A Manual of Pahlavi II 69) ab, ein Begriff, der in der zoroastrischen Literatur allgemein als Terminus technicus für die Bezeichnung der Regierungsjahre des "Römers Alexander" verbreitet war; so z. B. im ersten Abschnitt des Kār-Nāmak i Artaxšēr, vgl. Nyberg, A Manual of Pahlavi I 1, Zeile 8, letztes Wort.

Daß mit dieser Einbindung in die ideengeschichtliche Tradition des Zoroastrismus bei allen Parallelen zu den Konzeptionen des Königtums im Alten Orient ein neuer Akzent im Verständnis der Herrschaft gesetzt wurde, ist an der Beobachtung abzulesen, daß die Ikonographie des achämenidischen Königsbildes aufgrund des Fehlens von Darstellungen brutaler Machtgebärden gegenüber Untertanen[185] mit den Idealportraits Assyriens, Elams und Ägyptens intentional inkompatibel ist.[186]

Der in griechischer Sprache verfaßte Brief des Dareios an den Satrapen Gadatas enthält einen weiteren Beleg für die zentrale Rolle, die der Begriff 'arta-' in der Terminologie der achämenidischen Königsedikte spielte. In diesem Brief, der einem Apollon-Tempel in Kleinasien Steuer- und Abgabenfreiheit zusichert, wird damit die Tradition einer Haltung "der Vorfahren" (προγόνων) gegenüber dem Gott bestätigt,

> "ὃς Πέρσαις εἶπε πᾶσαν ἀτρέκειαν ...[187]
> - der den Persern die ganze ἀτρέκεια verkündete ..."

Das verhältnismäßig seltene griechische Wort 'ἀτρέκεια' bezeichnet den "wahren Hergang einer Sache, ... genauen Sachverhalt, Wahrheit"[188] und entspricht somit recht genau der klassischen Übersetzung von ap. 'arta-' mit 'ἀλήθεια' - "Wahrheit".[189]

Jes Asmussen hat die fragliche Stelle des Gadatas-Briefes daher völlig in Übereinstimmung mit dem Aussagegehalt der altpersischen Dareios-Inschriften als "der den Persern die ganze Wahrheit verkündet hat ..."[190] wiedergegeben. Fritz Lochner-Hüttenbach geht in seiner Übersetzung sogar noch weiter und konstatiert eine solch strenge Übereinstimmung des kontextualen Begriffsfeldes von 'arta-' und 'ἀτρέκεια' (gegenüber der Bedeutungseinengung durch die klassische Wiedergabe), daß 'ἀτρέκεια' sogar als ein Ausdruck der rechten Weltordnung verstanden und daher der Schluß des fragmentarischen Briefes von ihm folgendermaßen übersetzt werden kann: "... die Gottheit, die den Persern die volle Rechtsordnung kündete"[191].

---

185 Die Unterwerfung von Feinden wurde auch von den Achämeniden mit triumphalistischen Gesten gefeiert und demonstriert, vgl. vor allem Relief und Inschrift von Behistun.

186 Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 225f.

187 Zum griechischen Text vgl. Lochner-Hüttenbach, Brief des Königs Darius an den Satrapen Gadatas 91.

188 Ebd. 97.

189 Vgl. ebd.

190 Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 138: "som har forkyndt perserne hele sandheden ..."

191 Lochner-Hüttenbach, Brief des Königs Darius an den Satrapen Gadatas 98.

β. Die 'Amə̄ša Spənta'

An zwei Gāthāstellen (Y. 30,9 und Y. 31,4) erscheint die grammatikalisch schwierige Form 'masdåscā ahurånḫō'. Diese Form könnte in dreifacher Hinsicht als Plural zu 'mazdå ahurō' aufgefaßt werden:

1) appellativisch: "die weisen Herren"
2) elliptisch: "Mazdā Ahura und die anderen" und
3) als pluralisches Dvandva "Mazdā und die Ahuras".[192]

Inhaltlich hat man den Ausdruck besonders aufgrund der zweiten Lesart als eine Art Inklusivformel für Ahura Mazdā und die Amə̄ša Spənta zu erklären versucht.[193] Sollte dies zutreffen, müßte man sich weiter fragen, ob nicht auch altpersische Formeln wie "Auramazdā ... hadā visaibiš bagaibiš - Ahuramazdā ... mit allen Göttern" und "Auramazdā ... utā aniyāha bagāha tayaiy hatiy - Ahuramazdā ... und die anderen Götter, die es gibt,"[194] auf diesen gāthischen Ausdruck als ihre inhaltliche Vorlage zurückgehen.

Nun ist zwar inzwischen klargestellt worden, daß die fragliche Formel aus syntaktischen und metrischen Erwägungen auf keinen Fall als Plural angesehen werden kann, sondern zwei Singularformen (2 Nominative oder 1 Nominativ + 1 Vokativ) aneinanderreiht.[195] Das inhaltliche Problem ist damit jedoch noch keineswegs erledigt. Denn auch der formal singularische Ausdruck stellt auf keinen Fall einen Kollektivbegriff dar, so daß sich für die Interpretation des Ausdrucks als zwei Nominative die Übersetzung "der Weise und die Herren" ergäbe, was ganz in die Richtung der oben genannten Auslegung weisen[196] und als neuerlicher Beleg für die altpersische Übernahme avestischer Traditionen aufgefaßt werden könnte.

Entwicklungsgeschichtlich wahrscheinlicher und in den inhaltlichen Konsequenzen weitaus weniger dramatisch ist jedoch die Erklärung der Formel als Anruf mit Inversion: "o Herren (und) auch der Weise!"[197] Als Nominativ mit °cā + Vokativ ist der Ausdruck einem schon aus dem Rigveda bekannten

---

192 Ausführliche Erklärung und Darlegung dieser Möglichkeiten bei Narten, Die Amə̄ša Spəṇtas im Avesta 55f.

193 Vgl. z. B. Geiger, Die Amə̄ša Spəntas 100f.

194 S. o. S. 103.

195 Vgl. Narten, Die Amə̄ša Spəṇtas im Avesta 57 und Humbach, Die Gathas des Zarathustra II 26.

196 Vgl. Narten, Die Amə̄ša Spəṇtas im Avesta 64f.

197 Ebd. 66.

Anrufungsmuster nachgebildet: "índraśca vāyo" (RV 4,47,2) als inverse Form zu "vāyav índraśca - o Vāyu (und) auch der Indra".[198] Vermutlich handelt es sich daher um ein "der vorzarathustrischen religiösen Sprache Irans"[199] entstammendes Formelgut.

Die iranistische Diskussion um die Aməša Spənta wurde lange Zeit von äußerst verzwickten Zahlenspekulationen geprägt. Ein Ausgangspunkt dieser Überlegungen war die Beobachtung, daß die betreffenden sechs Ausdrücke, die erst von der späteren avestischen Tradition zu der festumschriebenen Gruppe der 'Aməša Spənta'[200] zusammengefaßt wurden,[201] einzeln bereits an mehreren Stellen der Gāthās auftauchen.[202] Diese Sechserreihe hat man jedoch, weil ein Zusammenhang der Aməša Spənta mit den indischen Āditya vermutet wurde, in Anlehnung an dieses Konzept als eine erweiterte Fünferreihe zu erklären versucht.[203] Nach dieser Theorie zeige sich dann nicht nur eine klare Verknüpfung der Aməša Spənta mit der indischen Fünfzahl kosmischer Elemente, sondern es ließen sich sogar Parallelen im Aufbau des Weltbildes aufzeigen, die bis nach China reichten.[204] Als iranische Ergänzung dieser Reihe sei Vohu Manah, der mit dem Rind assoziiert und dessen "urarische Herkunft nicht erweislich, sogar unwahrscheinlich"[205] sei, der iranischen Fünferreihe hinzugefügt worden:

> "Daß bei einem viehzüchtenden Volke die Reihe um Rind erweitert worden ist, läßt sich verstehen."[206]

---

198 Vgl. Humbach, Vedic Índraśca Vāyo ~ Old Avestan Mazdåscā Ahurårhō 98, Humbach, Die Gathas des Zarathustra II 23 und Narten, Die Aməša Spəṇtas im Avesta 98.

199 Ebd. 66; vgl. dazu auch die Erörterungen ebd. 58-64.

200 Aufstellung nach Narten, Die Aməša Spəṇtas im Avesta 1:
1) 'vohu- manah-' - "Gutes Denken"
2) 'aša- vahišta-' - "Beste Wahrheit"
3) 'xšaθra- vairiia-' - "Wünschenswerte Herrschaft"
4) 'spəṇtā- ārmaiti-' - "Heilvolle Rechtgesinntheit"
5) 'hauruuatāt-' - "Unverschrtheit"
6) 'amərətatāt-' - "Unsterblichkeit".

201 Visprat 11,16, vgl. Wolff, Avesta 119.

202 Y. 34,11, 45,10, 47,1; vgl. Narten, Die Aməša Spəṇtas im Avesta 2.

203 Vgl. Lommel, Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spentas 382f. und Colpe, Aməša Spənta's 261.

204 Vgl. Kirfel, Zahlen- und Farbensymbole 240-247 und Colpe, Aməša Spənta's 261.

205 Lommel, Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spentas 381.

206 So Herman Lommel in einem Brief an Willibald Kirfel, vgl. Kirfel, Zahlen- und Farbensymbole 247.

Neuerdings ist jedoch nachgewiesen worden, daß die Relevanz der Aməša Spənta nicht in der Rezeption bereits vorhandener Mythologeme wurzelte, sondern aus der Bedeutung der in diesen Abstrakta ausgedrückten Tugenden und Befähigungen für das alltägliche Leben resultierte.[207] Zu den Zahlenreihen indischer Systeme, die in einem analogen Kontext zu stehen scheinen,[208] bestanden jedoch keine unmittelbaren Bezugspunkte, die auf Abhängigkeiten würden schließen lassen können.[209] Diesem Befund entspricht, daß die Reihenstrukturen in den avestischen Texten längst nicht immer konstante Zahlen aufweisen. So kann die Reihe der Aməša Spənta durch die Voranstellung von Ahura Mazdā zu einer Siebenerreihe erweitert werden, wobei allerdings der kollektive Plural 'Aməša Spənta' einerseits den höchsten Gott nicht einschließt, andererseits jedoch Yt. 3,1 Ahura Mazdā mit zu den Aməša Spənta gerechnet wird.[210] Vergleichbares gilt für die erst in späterer Zeit nachweisbare Verknüpfung der Aməša Spənta mit den Elementen.[211] Es lassen sich zwar einzelne Tendenzen, wie z. B. die Verbindung von 'aša' und 'ātar' (Feuer), schon für die gāthische und avestische Zeit festhalten,[212] ein kosmologisch-hierarchisches Funktionensystem hatte sich jedoch zu dieser Zeit noch nicht herauskristallisiert.[213]

Von daher ist es nicht weiter erstaunlich, wenn sich auch in den achämenidischen Inschriften kein derartiges *System* der Aməša Spənta, sondern nur bestimmte Vorstellungen wiederfinden lassen, die sich für die Konzeption des Königtums als der von Ahuramazdā verliehenen Herrschaft als relevant erwiesen; eine Darstellung zoroastrischer Lehren lag auch gar nicht im Interesse der altpersischen Texte, bei denen es sich um ausschließlich politisch motivierte Schriften, nicht aber um detaillierte theologische Abhandlungen handelte.[214]

---

[207] Vgl. Thieme, Die vedischen Āditya und die zarathustrischen Aməša Spənta 405.

[208] Vgl. ebd. 410.

[209] Vgl. ebd. 411.

[210] Zum Gedanken und zu den Belegstellen vgl. Narten, Die Aməša Spəṇtas im Avesta 11ff. und Thieme, Die vedischen Āditya und die zarathustrischen Aməša Spənta 404.

[211] Vgl. Bundahišn 3,12-19, dazu Narten, Die Aməša Spəṇtas im Avesta 103f.

[212] Vgl. ebd. 106f.

[213] Vgl. ebd. 117f. und Thieme, Die vedischen Āditya und die zarathustrischen Aməša Spənta 411; gegenteilige Ansichten vertreten Lommel, Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spentas 384 und Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte I 22f. und 26f.; vgl. dazu auch die klare Argumentation Duchesne-Guillemins in seinem Artikel Johanna Narten, Mary Boyce, Georges Dumézil 89ff. mit einer deutlichen Absage an die als Anachronismus erwiesene gāthische Ansetzung dieser Systematik.

[214] Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 27f.

Man wird sich daher damit zufriedengeben können, daß von den Aməša Spənta in den Inschriften der Achämeniden nur 'ašа/arta' und 'xšaθra/xšaça' erwähnt werden. Die Vermutung, Dareios I. habe in der Aufzählung seiner Befähigungen zum Königsamt in DNb 40-49 zumindest implizite die beiden Aməša Spənta 'haurvatāt' - "Gesundheit" und 'amərətāt' - "Nichtsterben" angeführt,[215] ist zu unsicher, um daraus weitreichende Schlußfolgerungen ableiten zu können.

Die Sonderstellung des Begriffs 'xšaθra-' in den Gāthās stimmt mit diesem Befund der altpersischen Inschriften auffallend überein. Anders als alle anderen Aməša Spənta ist 'xšaθra' nicht ausschließlich auf Ahura Mazdā bezogen, sondern als eine magische Kraft qualifiziert, die dem Menschen von Ahura Mazdā gegeben wurde.[216] Die überwältigende Betonung von 'xšaça' in den achämenidischen Inschriften als Reichsgebiet, das dem von Ahuramazdā erwählten König überantwortet wurde, erweist damit auch für das Verständnis der achämenidischen Königsideologie eine wesentliche konzeptionelle Übereinstimmung zu avestischen Vorstellungen.

c. Die eschatologische Dimension der achämenidischen Konzeption von 'arta' und 'xšaça'

α. Die Grenze iranischer Geschichtsschreibung

Wenn auch aus den altpersischen Inschriften wertvolle Informationen zur Geschichte und Politik der Achämeniden gewonnen werden können, so kann doch von einer achämenidischen Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinne keine Rede sein. Vielmehr zeigen Vorstellungen wie z. B. die der Herrschaft über den ganzen Erdkreis, die bereits einem gebildeten Perser der Dareioszeit als sachlich nicht ganz zutreffend hätten auffallen können, daß die Beschreibung von Welterfahrung sich in den altpersischen Königsinschriften

[215] So Boyce, A History of Zoroastrianism II 122; gegenüber Mary Boyce's sehr freier Übersetzung 'amərətāt' - "long life" vgl. die wortgetreuere Übertragung "Nichtsterben, Unsterblichkeit" bei Hampel, Amərə(ta)tāt 258; aber auch zwischen diesen beiden Begriffen bestehen noch zu differenzierende Bedeutungsnuancen, vgl. Colpe, Reflections on the History of the Ameša-Spenta-Conception 5.

[216] Vgl. z. B. Y. 29,10, 46,10; zum Gedanken vgl. Kellens, L'Avesta comme source historique: La liste des Kayanides 48 und Narten, Die Aməša Spəntas im Avesta 41.

nicht an historiographischen Maßstäben orientierte, sondern dem Konzept einer mythisch-religiösen Weltbetrachtung verpflichtet blieb.[217]

Anders steht es jedoch um die achämenidischen Verwaltungsurkunden aus Persepolis. Es liegt auf der Hand, daß ein funktionierender Verwaltungsapparat nicht ohne eine möglichst exakte Zeitrechnung auskommen konnte. Dies ist vermutlich auch einer der Gründe gewesen, die dazu führten, daß die Achämeniden den babylonischen Kalender übernahmen, wobei allerdings die akkadischen bzw. elamischen Monatsnamen durch altpersische Bezeichnungen ersetzt wurden.[218] Mit ihrem stenographisch kurzgefaßten Stil dienten die Gebrauchstexte der Registratur ausschließlich dazu, das Funktionieren finanzieller Transaktionen verwaltungstechnisch zu gewährleisten. Als Akten waren sie sogar so kurzlebig, daß auf den meisten Tontäfelchen zwar die zu bezahlenden Summen für die Zeiträume eines Regierungsjahres aufs genaueste aufgeschlüsselt wurden, sich aber eine Angabe über den Namen des Königs, dessen Regierungsjahr dort vermerkt war, offensichtlich erübrigte.[219]

Ein Problem der im Alten Orient gebräuchlichen kalendarischen Systeme lag darin, daß sie so ungenau arbeiteten, daß in einzelnen Abständen ganze Monate zur Korrektur eingeschoben werden mußten. Außerdem erschwerte die Diskrepanz zwischen chronographischem und historischem Jahr den Umgang mit größeren Zeiträumen ganz enorm. Noch zur Sasanidenzeit wurden die Monate des laufenden historischen Jahres vom Antritt der Herrschaft eines Königs bis zum Jahresende als volles Jahr gerechnet.[220] Schließlich sorgte vor allem das Fehlen einer einheitlichen internationalen Jahreszählung für eine nicht geringe Verwirrung; so gab es z. B. in Ägypten zwei verschiedene Schemata für die Zählung der Herrschaftsjahre des Kambyses, je nachdem, ob man den Anfang mit seiner Thronbesteigung in Persien oder mit der Eroberung Ägyptens setzte.[221] Sporadische Ansätze zu einer *internationalen Chronologie* zeigt allerdings ein aramäischer Papyrus aus Samaria, in dem anhand einer Doppelbestimmung, die die Regierungsjahre von Arses

---

[217] Für Beispiele mythischer Bearbeitung der sasanidischen Königsgeschichte vgl. Widengren, Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik 152f. und Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit 42ff.

[218] Vgl. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 9f. sowie Bickerman, Time-Reckoning 784, Cameron, Persepolis Treasury Tablets 34 und Taqizadeh, The Old Iranian Calendars Again 604.

[219] Vgl. Cameron, Persepolis Treasury Tablets 32 und z. B. PTT 1, vgl. ebd. 83.

[220] Vgl. Bickerman, Time-Reckoning 780 und 783.

[221] Vgl. ebd. 781.

und Dareios III. vergleicht, versucht wurde, die als problematisch empfundene Datierung zu klären.[222]

Zu irgendeinem, inzwischen nicht mehr mit Sicherheit bestimmbaren Zeitpunkt[223] des 5. Jh.'s v. Chr. fand eine zoroastrische Reform des iranischen Kalenders statt, in deren Verlauf zwar das mathematische Gerüst des alten Kalenders nicht wesentlich angetastet wurde,[224] aber die durch den Kalender beschriebene Zeit religiös qualifiziert wurde.[225] Nach ägyptischem Vorbild wurden sowohl die Monate als auch die Tage nach Göttern benannt; zuvor wurden die Tage nach babylonischer Sitte höchst nüchtern von 1 - 30 durchnumeriert.[226]

Mit dieser Neuregelung des Kalendersystems durch zoroastrische Reformer wurde das gesamte Jahr kosmologisch strukturiert; das Phänomen des Fehlens einer historisch-objektivierten Geschichtsschreibung ging also mit einer religiösen Qualifizierung der Ereignisse Hand in Hand. Vor allem wird mit der Einführung des zoroastrischen Kalenders das Bestreben sichtbar, die gesamte Zeit des Jahres als religiös gewertete Zeit aufzufassen.[227] In besonderer Weise wurden die zoroastrischen Hochfeste als dem Profanen entzogen empfunden; noch in sasanidischer Zeit standen während solcher Feste die Staatsgeschäfte still - so mußte sich ein byzantinischer Diplomat zehn Tage lang gedulden, bis die offiziellen Feierlichkeiten des Fravardigān beendet waren.[228] Wie sehr diese Feste tatsächlich als heilige Zeit gewertet wurden, geht aus der Anschauung hervor, daß während des Festes die Schöpfung wieder den Zustand der Vollendung erreiche, paradiesische Urzeit und geläuterte Endzeit also in eins zusammenfielen.[229] Damit sind die Feste auch in die kosmologische Rahmenstruktur des Jahresablaufs eingepaßt; das erste Fest ist Ahura Mazdā als dem Schöpfergott geweiht, das letzte, das zugleich auch das Neujahrsfest ist, steht ganz im Zeichen von 'aša vahišta' und 'ātar' und ist

---

222 Vgl. Bickerman, Calendars and Chronology 61.

223 441 v. Chr. nach Cameron, Persepolis Treasurey Tablets 9; vgl. auch Frye, Die Perser 206f. und Gershevitch, Old Iranian Literature 19 sowie Kellens, Die Religion der Achämeniden 120f.; 485 v. Chr. nach Nyberg, Die Religion des Alten Iran 38f. und 376; Taqizadeh, The Old Iranian Calendars Again 603, unterscheidet zwischen dem offiziellen Übernahmedatum 441 v. Chr. und der möglicherweise bereits 504 v. Chr. erfolgten praktischen Einführung.

224 Vgl. Boyce, Zoroastrians 70.

225 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 244f.

226 Vgl. dazu Boyce, Iranian Festivals 812 Anm. 2 und Nyberg, Die Religion des Alten Iran 377ff.

227 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 248ff.

228 Vgl. Boyce, Iranian Festivals 808.

229 Vgl. ebd. 796.

damit in die für zoroastrische Endzeitspekulationen charakteristische Symbolik eingebunden.[230]

β. Politische Welt und endzeitliches Heil

Wenn Y. 47,6 davon die Rede ist, daß "mittels Feuer die Zuteilung im Guten [und Schlimmen] an die beiden Lager mit dem Beistand von Andacht und göttlichem Recht"[231] vollzogen werde, so beruft sich Zarathustra mit dieser Feuerprobe auf einen "uralten indogermanischen Brauch der Wahrheitsfindung"[232]. Das Feuer wurde dabei aber nicht nur als ein ausführendes Instrument des Gerichts verstanden, sondern nahm die Stellung einer Versinnbildlichung und sogar Personifikation der göttlichen Gerechtigkeit und Wahrheit (aša) ein, in deren Namen das Gericht vollzogen wurde.[233]

---

[230] Vgl. Boyce, Zoroastrians 33f. und Boyce, A History of Zoroastrianism I 224.

[231] Y. 47,6 in der Übersetzung von Hinz, Zarathustra 194.

[232] Schaeder, Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung 112; vgl. auch Benz, Ordeal by Fire 241. Dagegen zeigt Maringer, Das Feuer in Kult und Glauben der vorgeschichtlichen Menschen 86-100, daß archäologische Funde aus vorgeschichtlicher Zeit keinen Beleg für Feuerordale, wohl aber für die Konzeption des heiligen Herdfeuers liefern; speziell finden sich die gehörnten Gebilde am sog. "Feuerbock" in diesen Abbildungen wieder, wobei die Form der Darstellung sehr an die spätere ikonographische Verkürzung von Feueraltären zu reinen Bildzeichen auf den Kušan-Siegeln erinnert, vgl. dazu Jänichen, Bildzeichen der königlichen Hoheit bei den iranischen Völkern 25.
Zu den erst in der späteren iranischen Tradition streng differenzierten Formen des Gerichtsordals, dem "Hindurchschreiten zwischen zwei Feuern" und der "Berührung von geschmolzenem Erz", vgl. Schaeder, Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung 112. Das np. Wort für "schwören = Schwefel trinken (sōgand khordan)" erinnert noch heute an diese Ordalpraxis, vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 35 und Boyce, On Mithra, Lord of Fire 71.

[233] Vgl. ebd. 75, König, Die Religion des Zarathustra 657 und König, Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament 150 sowie Wolff, Die Zeitfolge der Gathas des Zarathuštra 227.
Daß sich bereits in den jungavestischen Texten eine eindeutige Verknüpfung von 'aša' mit dem Feuer und von 'xšaθra' mit Metall aufzeigen läßt (vgl. Narten, Die Amǝša Spǝnṭas im Avesta 106, 115 und 127ff.), ist ein wichtiges Mosaiksteinchen für die Analyse des Umbruches eines ganzen Weltbildes mit dem Beginn der Eisenzeit. Während nämlich der Begriff für "Himmel" (av./ap. 'asman-', vgl. auch ai. 'áśman-' und griech. 'ἄκμων') etymologisch exakt eigentlich "scharf spitz; Stein" bedeutet (vgl. Biezais, Der steinerne Himmel 21) und die bei vielen kulturell auch voneinander unabhängigen Völkern entwickelte Vorstellung vom "steinernen Himmel" spiegelt (vgl. ebd. 24), mußte dieses Weltbild aber mit Aufkommen der Eisenwaffen dahingehend modifiziert werden, daß 'xšaθra' als Schutzherr der Krieger nun auch als "lord of a metallic sky" (Boyce, A History of Zoroastrianism II 4) erschien und verehrt werden konnte. Dabei wurde die mythologische Begründung des veränderten Weltbildes vor allem über die

Zugleich spiegelte dieses Gericht von Gut und Böse aber nicht irgendein Ereignis in der historischen Zeit wider, sondern symbolisierte das kosmische Endordal, dessen Abschluß der endgültige Triumph der 'ašavan' über die Welt der 'drug' und die Herrschaft Ahura Mazdās bilden sollten.[234] Doch darf dieses eschatologische Reich 'xšaθra' nicht als rein jenseitig orientierte Endzeitspekulation mißverstanden werden. Der Diesseitsbezug des Begriffes bleibt vielmehr erhalten; 'xšaθra' als Reich Ahura Mazdās bedeutet das ideale irdische Reich,[235] die Erneuerung der Erde nach dem Maßstab des urzeitlichen Paradieses.[236]

Genau auf diesem Hintergrund ist auch die achämenidische Reichsidee zu verstehen. So wie die von Ahuramazdā über das Reichsgebiet (xšaça) gewährte Herrschaft als Weltherrschaft der Achämenidenkönige in den Rahmen kosmischen Ordnungsdenkens gestellt ist und ihr insofern auch eine wesentliche Rolle in dem zwischen 'arta' und 'drauga' auszutragenden dualistischen Konflikt zukommt, ist sie auch in die eschatologischen Implikationen dieser Kosmologie eingebunden.[237] Die Wiederherstellung (oder Bewahrung) der Ordnung, wie sie von den Achämeniden proklamiert wurde, impliziert also - ähnlich wie ihre altorientalischen Vorbilder - eine "globale Aktion"[238] der Restitution der urzeitlichen Ordnung.

Beobachtung vermittelt, daß Metall sich im Felsgestein findet und folglich auch im Firmament des Himmels vorhanden sein müsse, vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 132f. und Boyce, A History of Zoroastrianism II 3f.; vgl. bes. ebd. 4: "An additional element in the priestly thinking by which this solution was achieved was probably that in the Gathas Khšathra appears in connection with the 'last things' and hence with the final ordeal by molten metal".

[234] Vgl. dazu Stellen z. B. Y. 30,8, 31,4, 31,22, 51,1f. und 51,21; zum Gedanken vgl. Bartholomae, Zarathuštras Leben und Lehre 17f. und Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 68f.; wichtig auch Lommel, Rezension von: B. Geiger, Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung 31.
Ohne die Verbindung zwischen Dualismus und Eschatologie als den Grundelementen der Lehre Zarathustras in Frage zu stellen (vgl. Altheim, Das alte Iran 156 und Altheim, Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum 175), ist Franz Altheim bemüht, darüber hinaus noch den Aspekt der Auseinandersetzung mit dem Mythos als Merkmal der gāthischen Texte aufzuzeigen. Nach Altheims Überzeugung hat Zarathustra dem Ruhm der Helden, die im Gedächtnis der Nachwelt fortlebten, dieser "einstigen Form der Unsterblichkeit" (ebd. 152), den Urteilsspruch Ahura Mazdās über den einzelnen entgegengestellt; "Ruhm und Spruch des Endgerichtes, Mythos und Eschatologie schließen sich aus.", ebd. 152 (= Altheim, Zarathustra 198).

[235] Vgl. Geiger, Die Aməša Spəntas 226 und Rudolph, Zarathuštra - Priester und Prophet 115.

[236] Vgl. Filippani-Ronconi, La conception sacrée de la royauté iranienne 96.

[237] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 4.

[238] Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 62.

In gewisser Weise kommt daher der Behauptung, daß das Geschichtsverständnis Dareios' I. "zeitlos" sei, weil der Großkönig ein mythisch-zeitloses Reich wiederherstelle,[239] auch eine Berechtigung zu. Daß sich aber die achämenidische Geschichte in Form einer unendlichen Linie darstellen lasse, deren Verlauf nur durch das Maß bestimmt sei, mit dem die einzelnen Könige am 'arta' festhielten,[240] bedeutet eine Verkennung der eschatologischen Dimension der achämenidischen Reichsidee. Der Kampf zwischen Gut und Böse wird nach avestischer Lehre in der Endzeit und, folgt man dem Anspruch der achämenidischen Propaganda, durch den Sieg der Seite Ahuramazdās und mit der Errichtung eines achämenidischen Friedensreiches entschieden; ein zeitloses Weiterbestehen der 'drauga'[241] ist dadurch konzeptionell ausgeschlossen.

Mit den Vorstellungen um 'xšaθra' und 'aša' als kosmisch-eschatologisch relevanten Größen ist die indoiranische Metapher von den "geraden Pfaden", an denen nach Y. 33,5 und 43,3 der Schöpfergott Ahura Mazdā seine Wohnung hat, eng verknüpft.[242] In einem möglicherweise vergleichbaren, auf dualistischen Denkformen beruhenden Kontext taucht das Bild aber auch in DNa 58f. auf:

"paθim tayām rāstām mā āvarda[243] - Hüte dich, vom rechten Weg abzuweichen!"

Konzeptionelle Übereinstimmungen reichen also bis in die Besonderheiten der Bildsprache.

---

239 So Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 63.

240 Vgl. ebd. 66: "Die Geschichte gleicht einer endlosen Linie, die vor Dareios seit den Urzeiten des Stammvaters Hachamanisch unter der gottgewollten Achämenidendynastie auf gleichmässiger Höhe verlaufen war, dann unter Kambyses jäh gefallen und nun durch Dareios auf einen unerreichten Gipfel geführt worden ist. Von hier aus mag sie wieder in gleichmässiger Höhe ohne Ende weiter gehen oder auch wieder sinken, wenn die Herrscher und Gefolgen dem droga verfallen sollten. Die Entscheidung darüber liegt bei ihnen selbst."

241 Vgl. ebd. 63.

242 Für weitere Belegstellen und zum Gedanken vgl. bereits Geiger, Die Amǝša Spǝntas 177 und 195f.

243 DNa 58ff., altpersischer Text nach Haebler, Altpersisch *'vrd* 89; zur Begründung der veränderten Normalisierung von ap. 'a-y-r-d' als 'āvarda' anstelle der bisherigen Lesung 'avarada' vgl. ebd. 81ff.; zur Herleitung und Begründung der Lesung 'paθim' (= 'pa^{n}θim') vgl. Beekes, Old Persian p-θ-i-m 7 und 11f. sowie zum Problem bereits Mayrhofer, Altpersische Späne 75f.
Der Vorschlag von König, Relief und Inschrift des Koenigs Dareios I am Felsen von Bagistan 55 und 83, in DB IV 64 'upariy arštām' als "speerschaftsgerade Strasse" zu übersetzen, ist aus lautlichen Gründen nicht zu halten, vgl. Kent, Old Persian 132 und 171f. mit der entscheidenden Differenzierung von 'arštā-' - "rectitude" und 'aršti-' - "spear".

γ. "Glücklich im Leben und selig im Tode"

Ein anderes Wort für die Beschreibung des Heilszustandes der Schöpfung am Ende der Zeiten ist av. 'frašō.kərəti-'. Dieser Kernbegriff zoroastrischer Apokalyptik erscheint zwar in den Gāthās nicht ausdrücklich, ist aber der Sache nach in Y. 34,6 klar ausgesprochen.[244] In den avestischen Schriften weist der Begriff 'fraša-' ein enormes Bedeutungsspektrum auf, das vom "Kraftvollen, Stärkenden, Gesunden" bis zum "Extraordinären, ganz Wunderbaren" reicht und im Grunde all das umfaßt, "dem ein himmlischer Segen zugrunde liegt".[245] In den Gāthās ist das fraša-Werden der Welt als eine konkrete Etablierung des idealen irdischen Reiches gedacht;[246] das Dasein 'fərašəm' zu machen, bedeutet, das Leben "gesund und integrum"[247] zu machen. Erst in nachgāthischer Zeit wurde der Begriff zum Terminus technicus apokalyptischer Vollendung ausgeweitet und symbolisierte von da an die *renovatio mundi* im Sinne einer Etablierung paradiesischer Bedingungen auf der Erde,[248] eine "Wunderbarmachung" und Verklärung der Welt.[249]

Auch in späterer Zeit blieb dieser Zusammenhang mit dem dualistisch-eschatologisch geprägten Denken erhalten; das Pahlavi-Wort zur Bezeichnung des fraša-Zustands, i. e. der Vollendung der Trennung von Gut und Böse, lautete 'wizārišn' - "Trennung".[250] Die damit implizierte "Wunderbarma-

---

[244] Vgl. Asmussen, X^{v}āstvānīft 99 Anm. 3; Y. 30,9 erscheint der Ausdruck in zwei unmittelbar aufeinander folgenden Wörtern, vgl. AirWb. 1006.

[245] Vgl. dazu Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 78 Anm. 182: "Oldpers. *fraša-*, et næsten uoversætteligt ord. Det indbefatter i hele sin vide betydning under eet det kraftfyldte, styrkende, det sunde, ekstraordinære og derfor helt storslåede og fremragende (det sidste særlig fremhævet af den akkadiske oversættelse bunu, »udmærket, fremragende«) og alt dette, fordi den himmelske velsignelse ligger bagved. I zoroastrisk theologi er fraškart (det, der er gjort frašam) et eskatologisk begreb, en betegnelse for fuldendelsen, forklarelsen, der indleder den nye verden. I den ældre zarathustrisme blev denne fuldendende transformation derimod opfattet som en tilstand, der ville indtræffe i dette liv. I fraškart viste den guddommelige, ekstraordinære styrke og kraft sig derved, at mørkets magt blev definitivt brudt."

[246] Vgl. ebd. sowie Rudolph, Zarathuštra - Priester und Prophet 115.

[247] Asmussen, Ideen und Begriffe der agrarischen Sphäre und ihre Bedeutung in der Verkündigung Zarathustras 162.

[248] Vgl. Asmussen, X^{v}āstvānīft 26.

[249] Vgl. König, Die Religion des Zarathustra 658f. und Filippani-Ronconi, La conception sacrée de la royauté iranienne 92.- Widengren, Die Religionen Irans 88 Anm. 148, plädiert in Anlehnung an Bailey für die Übersetzung "Stärkung (invigoration), Jugendfrisch-Machen der Welt".

[250] Neben 'fraš(a)gird' (plškrt), vgl. MacKenzie, A Concise Pahlavi Dictionary 33 und 92 (bzw. 'fraš-kart' in der Transkription von Nyberg, A Manual of Pahlavi II 77); zum Gedanken vgl. auch Boyce, A History of Zoroastrianism I 232.

chung" der Welt beschränkt sich aber nach zoroastrischer Lehre nicht auf die Vernichtung der 'drug', sondern gipfelt in einem Zustand, der "begründet ist in einem völlig neuen schöpferischen Akt Ahura Mazdas"[251].

An den acht Stellen, an denen 'fraša-' in den altpersischen Inschriften bezeugt ist,[252] bezeichnet der Begriff das von Ahuramazdā Geschaffene oder von Dareios Erbaute oder Ausgerichtete und meint daher in einem profanen Verständnis soviel wie etwas "Herrliches, Erlesenes, Prächtiges".[253] Die Tatsache aber, daß 'fraša-' das Schöpfungswerk Ahuramazdās bezeichnet - in DNb 1-3 und XPl 1-3 steht 'fraša-' anstelle der Begriffe 'būmi-' und 'asman-', ansonsten wird das Formular von DNa 1-4 nahezu wortwörtlich übernommen! - beweist die Einbindung des Begriffs in die mit dieser Schöpfungskonzeption verbundenen Implikationen. Man wird daher davon ausgehen können, daß auch bei den Achämeniden die avestische Tradition im Verständnis von 'fraša-' mit allen Konsequenzen des darin mitschwingenden Weltbildes gewahrt blieb.[254]

Am deutlichsten findet sich die Einbindung des achämenidischen Herrschaftsanspruchs in die zoroastrische Kosmologie an der Stelle XPh 47f. ausgesprochen:

"šiyāta ahaniy jīva utā marta artāvā ahaniy[255]
- Glücklich möge ich sein im Leben, und im Tode möge ich selig sein."

Mit dieser Bedeutung "selig" für ap. 'artavan-' findet sich in den achämenidischen Königsinschriften ein Anklang an eine ganz spezifische, im Begriff 'ašavan-' implizite greifbare avestische Tradition.[256] Besonders Y. 16,7, wo

[251] Klimkeit, Der iranische Auferstehungsglaube 73. Zur Vorstellung der leiblichen Auferstehung im nachgāthischen Zoroastrismus als Akt einer Erneuerung und nicht eines die Lebenswelt konservierenden Ereignisses vgl. ebd. 71 und 73f. sowie König, L'action mondiale de Zarathustra 234.

[252] DNb 2 (~ XPl 2), DSa 5, DSf 56 und 56f., DSj 6, DSo 4° sowie DSs 1°.

[253] Vgl. Hinz, Neue Wege im Altpersischen 134 und Colpe/von Gall, Ahuramazdā 301.- Herzfeld, Altpersische Inschriften 156ff., votiert gegen eine eschatologische Deutung von 'fraša-': "alles ist verfehlt, da die ap. stellen entweder unbekannt oder falsch gelesen waren"; 'fraša-' bedeute vielmehr "vollkommen" im Sinne der "trivialen bedeutung 'beste qualität, prima, extra' ... 'non plus ultra, supremus'", Herzfeld, Altpersische Inschriften 165.

[254] Vgl. Asmussen, Ideen und Begriffe der agrarischen Sphäre und ihre Bedeutung in der Verkündigung Zarathustras 162, Filippani-Ronconi, La conception sacrée de la royauté iranienne 96 und Mayer, Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand 53f. Anm. 52.

[255] XPh 47f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 151; vgl. auch XPh 54ff.

[256] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism I 27 und 117 sowie auch Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra 153ff.- Bezüglich dieser Übersetzung von 'artavan-' als "selig/gesegnet" besteht weitgehende Einigkeit, vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 101, Kent, Old Persian 152, Sharp, The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors 118, Mayrhofer, Xerxes 172 Anm. 11, Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch

von den "Seligen" im Paradies die Rede ist,[257] veranschaulicht den Anspruch, den die Achämeniden erhoben, wenn sie mit ihrer Herrschaft die Verwirklichung eines artavan- und fraša-gerechten Daseins für ihre Untertanen proklamierten. Diese Gewährung umfassenden Glücks und paradiesischer Seligkeit ist ganz auf dem Hintergrund der bereits herausgestellten Konzeption eines universalen Friedensreiches zu verstehen.[258]

d. Exkurs: 'arta' und 'xšaça' im literarischen Umfeld der altpersischen Inschriften

α. In Namen der Achämenidenzeit

Namenskomposita mit 'aša-/arta-' und 'xšaθra-/xšaça-' sind bereits seit der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. geläufig[259] und finden sich in späterer Zeit in der gesamten altorientalischen Umwelt des Iran.[260] Die Vielzahl der Belege für solche Namen weist zwar nicht zwangsläufig auf den Zoroastris-

des Altpersischen 106, Herzfeld, Altpersische Inschriften 290 und Nyberg, Die Religion des alten Iran 367f.; anders dagegen Gnoli, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides 179 und abwägend Duchesne-Guillemin, Symbolik des Parsismus 26, vgl. aber auch Duchesne-Guillemin, Zoroastre 122.

[257] Vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 32 und Kuiper, The Bliss of Aša 86f.

[258] Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 121 und 176f.
Daß die Achämeniden mit diesem universalen Anspruch allerdings über die Konzeption der Gāthās hinausgegangen seien, da der Segen der Schöpfung die ganze Menschheit betreffe und somit auch die drauga-Anhänger mit einschließe (vgl. Koch, Weltordnung und Reichsidee im alten Iran 57f.), ist ein Mißverständnis des mit der achämenidischen Reichsidee verbundenen Herrschaftsanspruchs, der eben immer nur die Anhänger der Seite Ahuramazdās und 'arta's umfaßt und ganz im Sinne der avestischen Tradition alles von 'drauga' Geprägte verwirft und bekämpft, vgl. Boyce, Persian Religion in the Achemenid Age 289.

[259] Vgl. vor allem die aus der Mitanni-Dynastie bekannten Belege, so Mayrhofer, Die Arier im Vorderen Orient - ein Mythos? 57 und 60.

[260] Vgl. Mayrhofer/Edel, Notizen zu Fremdnamen in ägyptischen Quellen 142ff., Hinz, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen 208-218 und Koch, Zu den Lohnverhältnissen der Dareioszeit in Persien 33.

mus als prägenden Hintergrund hin,[261] verdeutlicht aber die bereits sehr frühe Relevanz eines kosmischen Ordnungsbegriffs für den indoiranischen Kulturraum.[262]

Selbst im persischen Raum lassen sich außer den Komposita mit 'arta' und 'xšaça'[263] kaum Belege für Namen entdecken, in denen einer der anderen Aməša Spənta enthalten wäre. Nur ein Anklang an Vohu Manah ist in der elamischen Namensform 'Ma-u-man-na' (ap. '*Va(h)umanah-', parth. 'Whwmnk', np. 'Bahman') erhalten geblieben.[264] Möglicherweise ist dieser Sachverhalt darauf zurückzuführen, daß die drei anderen Aməša Spənta alle als weiblich vorgestellt wurden und ihre Namen als Rufnamen für Männer deshalb außer Betracht blieben; persische Frauennamen werden aber in den historischen Quellen nur ganz wenige genannt.[265]

Die Frage, ob sich bei den Achämeniden schon frühzeitig die Sitte des Thronnamens für den jeweiligen Regenten eingebürgert hat, ist in der Forschung noch umstritten, da Belege für den mit der Übernahme eines Thronnamens verbundenen Namenswechsel bei den frühen Achämeniden nicht greifbar sind.[266] Andererseits erweisen sich jedoch die überlieferten Namen der meisten Achämenidenkönige als Namen, hinter denen sich eine klare, mit der Königsideologie kongruierende Programmatik verbirgt. Bereits einer der ersten Achämenidenfürsten trug den bezeichnenden Namen 'Huxšaθra' - "gute Herrschaft".[267] Ein Machtanspruch wird auch mit dem Xerxes-Namen, 'Xšayārša' - "über Helden herrschend"[268], ausgesprochen; dagegen bedeutet

261 Vgl. bereits Koch, Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit 181.

262 Vgl. Wagner, Studies in the Origins of Early Celtic Civilisation 30f. sowie Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte II 81.

263 Vgl. Mayrhofer, Onomastica Persepolitana 195 Nr. 8.1035.

264 Vgl. ebd. sowie zum Gedanken Boyce, A History of Zoroastrianism II 142; zur Verbindung von 'arta' und 'xšaça' mit 'farnah' vgl. Shahbazi, An Achaemenid Symbol II 146f.

265 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 142. In den altpersischen Inschriften werden auch nicht die Namen der einfachen Leute genannt, sondern ausschließlich die Eigennamen von Personen, die einen Rang vom General an aufwärts bekleideten, vgl. Mayrhofer, Alltagsleben und Verwaltung in Persepolis 197.

266 Vgl. Calmeyer, Zur Genese altiranischer Motive IV. »Persönliche Krone« und Diadem; V. Synarchie 87f.; Verfechter der Thronnamentheorie sind dagegen Herzfeld, Zoroaster and his World I 92ff. sowie Widengren, The Sacral Kingship of Iran 253.

267 Vgl. Boyce, A History of Zoroastrianism II 9; zur Verbindung der Form 'huxšaθra' in avestischen Texten mit kosmologischen und eschatologischen Vorstellungen vgl. Schwartz, Scatology and Eschatology in Zoroaster 491f.

268 Von 'ṛšan-' - "Mann, männliches Tier, Held", vgl. Mayrhofer, Zum Namengut des Avesta 17 und 48 Anm. 235 sowie Mayrhofer, Iranisches Personennamenbuch II 30f. und 66.

der Name 'Dārayavauš' (Dareios) so viel wie "das Gute festhaltend"[269] und beschreibt damit eine Programmatik, die dem Bild, das dieser Herrscher von sich selbst gezeichnet hat, durchaus nahekommt.

Die auffälligste Form aber ist ohne Zweifel die Zusammenziehung der Namensformen der beiden Aməša Spənta 'aša/arta' und 'xšaθra/xšaça' zu einem einzigen Namen in den beiden altpersischen Namensformen 'Artaxšaça' und 'Xšaθrita'.[270] Obwohl die Etymologie dieser offensichtlichen Thronnamen völlig eindeutig ist, findet sich doch für keinen anderen Namen ein so weitgefächertes Spektrum möglicher Bedeutungen wie für diese beiden.[271] Für einen Überblick über die zum Namen 'Artaxšaça' vorgeschlagenen Erklärungen lassen sich bei einer gewissen Vereinfachung der einzelnen Formulierungen etwa die folgenden Nuancen festhalten:[272]

1) dessen Herrschaft von 'arta' herrührt,[273]
2) der dem 'arta' die Herrschaft gibt,
3) der das 'arta' zur Herrschaft hat und
4) der ein Reich der Gerechtigkeit hat.

Eine endgültige Entscheidung für eine dieser vier Optionen läßt sich - zumindest aus linguistischen Überlegungen - nicht ohne weiteres treffen, so daß nur festgehalten werden kann, daß der Name 'Artaxerxes'[274] eine offen-

---

[269] Aus 'dāraya-' und '*vau-', vgl. Mayrhofer, Iranisches Personennamenbuch II 18f. und 26, Mayrhofer, Zum Namengut des Avesta 25 Anm. 121, Mayrhofer, Onomastica Persepolitana 148, Mayrhofer, Alltagsleben und Verwaltung in Persepolis 197 sowie Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 115 und Hinz, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen 82.- Zur Entstehung der nicht unproblematischen griechischen Form dieses Namens vgl. Schmitt, The Name of Darius 194ff.

[270] Zu dieser letzteren Namensform (auch als möglichem Thronnamen) vgl. bes. Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 13, Boyce, A History of Zoroastrianism II 11, Forderer, Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion 54 und Gnoli, L'Arachosia e l'Avesta 125.

[271] Vgl. Werba, Zu einigen offenen Fragen der achämenidischen Onomastik 22f.

[272] Zur Aufstellung vgl. ebd. 22 Anm. 66 sowie Boyce, A History of Zoroastrianism II 178, Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 53 und Kent, Old Persian 171.

[273] Die erste dieser vier Möglichkeiten ist syntaktisch problematisch. Die Bildung ist der des indischen Namens 'Devákṣatra' - "dessen Macht von den Göttern stammt" (RV 5,64,7) nachempfunden, krankt aber daran, daß es keinen Beleg für einen iranischen xšaθra-Namen mit einem Gottesnamen oder -appellativum im Vorderglied als Parallele gibt, so daß die Substitution durch 'aša/arta' als göttliche Potenz in Frage steht, vgl. Werba, Zu einigen offenen Fragen der achämenidischen Onomastik 23 Anm. 69. Immerhin deutet sich aber über die Namensform 'Ašāhura' aus 'ašā ahura' (in Y. 50,5) eine Brücke auch zu dieser Deutung an, vgl. Mayrhofer, Iranisches Personennamenbuch I 24 und 44.

[274] Zur griechischen Form dieses Namens ('Αρταξέρξης, seltener 'Αρτοξέρξης) vgl. Schmitt, Achaimenidisches bei Thukydides 72 und Schmitt, Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot 120 Anm. 7.

bar enge, aber grammatikalisch kaum näher zu spezifizierende Übereinstimmung zwischen 'arta' und 'xšaça' ausdrückt. Daß es sich dabei angesichts der grundlegenden Prägung der achämenidischen Reichsidee und Königsideologie durch das zoroastrische Weltverständnis um einen weiteren Ausdruck für diese als programmatisch erkannte Grundhaltung handelt, ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anzunehmen.[275]

β. In griechischen Quellen

Bezeichnend ist übrigens, daß sich gerade diese beiden altpersischen Begriffe 'arta-' und 'xšaça-' auch in der griechischen Überlieferung als zentrale iranische Vorstellungen nachweisen lassen. In einer seiner Komödien läßt Aristophanes einen falschen persischen Gesandten mit dem bezeichnenden Namen 'Pseudartabas' einen völlig unverständlichen Satz in Pseudo-Altpersisch sagen:

"ιαρταμανεξαρξανασπισσουνασατρα"[276]

Dieser Satz, der vom Dichter einem nur flüchtig mit der altpersischen Sprache bekannten Publikum als Karikatur und komisches Zerrbild vorgesetzt wurde, ist dem Altpersischen nur lautmalerisch nachempfunden und bietet daher ein fiktives Kauderwelsch, aus dem lediglich Wortfetzen wie 'arta' (griech. αρτα) und 'xšaça' (griech. ξαρξα), die also als typisch persisch verstanden[277] und zitiert wurden, herausragen.[278] Daß aber ausgerechnet diese beiden Begriffe dem einfachen Mann in Athen zumindest von der Wortgestalt her geläufig waren, zeugt von der immensen Bedeutung, die die Perser

[275] Vgl. dazu Knauth/Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi 200.

[276] Text nach Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen 91, wo allerdings die Übersetzung "Der fromm gesinnte Xerxes (grüßt) das an den Gewässern befindliche griechische Reich." vorschlagen wurde; ausführlich findet sich die Herleitung dieser Übersetzung begründet bei Brandenstein, Der persische Satz bei Aristophanes 48ff.- Schmitt, Perser und Persisches in der alten attischen Komödie 470ff., hat jedoch das Ungenügen solcher Versuche aufgewiesen.

[277] Zu der bei Ptolemaios überlieferten Ortsbezeichnung 'Αρτακαυάνα vgl. Weber, Zu einigen iranischen Ortsnamen bei Ptolemaios 495.

[278] Vgl. Schmitt, Perser und Persisches in der alten attischen Komödie 471f.

selbst diesen Ausdrücken, will sagen: der dahinterstehenden Konzeption, in ihrem Auftreten gegenüber Griechen zugemessen haben müssen.

3. Der Tatenbericht des Königs

a. Der Aufweis des verantworteten Handelns

In der unteren Grabinschrift des Dareios in Naqš-i Rustam (DNb), die wie kaum ein anderer achämenidischer Text[279] Auskunft über den mit der Person des Königs verbundenen Anspruch gibt, schildert Dareios I. nicht nur die außerordentlichen physischen und psychischen Eigenschaften, die ihn zum Königsamt befähigen und ihm von Ahuramazdā, dem Gott, der ihn in dieses Königsamt eingesetzt hat, verliehen wurden;[280] darüber hinaus betont der Großkönig auch die aus dieser Befähigung resultierende umfassende Wirksamkeit seiner Herrschaftsführung:

> "imā[281] ūvnarā tayā Auramazdā upariy mām niyasaya utādiš atāvayam bartanaiy vašnā Auramazdāhā tayamaiy kartam imaibiš ūvnaraibiš akunavam tayā mām Auramazdā upariy niyasaya[282]
> - Dies (sind) die Fähigkeiten, die Ahuramazdā mir verliehen hat und die anzuwenden ich nach dem Willen Ahuramazdās imstande war. Was von mir vollbracht wurde, das habe ich mit Hilfe dieser Fähigkeiten getan, die Ahuramazdā mir verliehen hat."

Daß dieser Tatenausweis des Königs unmittelbar dem Nachweis der Rechtmäßigkeit seines Herrschaftsanspruchs diente, wird vor allem aus der Tatsache ersichtlich, daß das Wirksamkeitsargument neben der Betonung göttlicher Erwählung und dynastischer Legitimation eine weitere Strategie Dareios' I. darstellte, sich von seinem Hauptgegner, dem Usurpator Gaumāta, abzugrenzen und die eigene, offenbar stark angefochtene Glaubwürdig-

---

[279] Die Xerxes-Inschrift XPl stellt eine - von einzelnen Abweichungen abgesehen - nahezu wortgetreue Nachbildung von DNb dar; zu den Abweichungen vgl. Mayrhofer, Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften 21ff.

[280] Ausführlich dazu o. S. 247f.

[281] Verbesserte Lesung gegenüber Kents 'utā', vgl. Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 51 und 58.

[282] DNb 45-49, altpersischer Text nach Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 58.

keit und Anerkennung zu untermauern. So beanspruchte Dareios, die von Gaumāta erschütterte und außer Kraft gesetzte rechte Ordnung[283] wiederhergestellt zu haben:

> "xšaçam taya hacā amāxam taumāyā parābartam āha ava adam patipadam akunavam adamšim gāθavā[284]
> - Die Herrschaft, die von unserem Geschlecht genommen worden war, die stellte ich (wieder) auf die Beine,[285] ich setzte sie an (ihren) Platz."

Dieser von Dareios eingeleitete umfassende Restaurationsprozeß bezog sich nach Aussage der Behistun-Inschrift auf mehrere Bereiche politischen Handelns: Der Großkönig habe von Gaumāta beschlagnahmte Herden und Güter ihren Besitzern zurückgegeben,[286] von Gaumāta zerstörte Kultstätten wiedererrichtet[287] und vor allem die den Bestand des Reiches als Repräsentanz der rechten Ordnung gefährdenden Aufstände niedergeschlagen.[288]

Von den von Hans Heinrich Schmid vorgeschlagenen fünf Funktionsbestimmungen, die verschiedene Einzelbereiche des Königsamtes bezeichnen und nach Schmid zum Grundbestand altorientalischer Königserklärungen dazugehören,[289] sind damit allein in der Behistun-Inschrift bereits zwei dieser Kategorien, nämlich "Kult" und "Krieg", ausdrücklich angesprochen. Kultrestauration[290] und Triumph über die Feinde sind aber nicht die einzigen Entsprechungen, die sich zu dem von Schmid aufgestellten Schema aus den altpersischen Inschriften gewinnen lassen. DNb 28 (~ XPl 32) ist nicht nur vom Verstand und der Urteilskraft[291] des Königs die Rede, auch seine Bedeutung als Wahrer und Hüter des Rechts wird nachdrücklich hervorgehoben:

---

283 Vgl. z. B. DB I 34f.: "... utā drauga dahyauvā vasaiy abava utā Pārsaiy utā Mādaiy utā aniyāuvā dahyušuvā - ... und die Lüge wurde stark im Lande, sowohl in Persien als auch in Medien und in den anderen Ländern.", altpersischer Text nach Schmitt, The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great 51.

284 DB I 61-63, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 118.

285 Zu dieser Übersetzung s. bereits o. S. 128 Anm. 211.

286 DB I 64-66.- Zur Übersetzung der schwierigen Stelle vgl. vor allem Hinz, Zu § 14 der Behistun-Inschrift 235 sowie zur Diskussion der fraglichen Begriffe ebd. 231ff.

287 Dazu ausführlich bereits o. S. 153ff.

288 Zur Typisierung der Rebellen als drauga-Anhänger s. o. S. 197.

289 Recht, Weisheit, Natur/Fruchtbarkeit, Krieg, Kult/Opfer; ausführlich dazu bereits o. S. 65ff.

290 Vgl. auch XPh 29-41; s. o. S. 111ff.

291 'ušīy utā framānā', vgl. Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 46 und 56.- Zu den Begriffen 'xraθu-' - "Geisteskraft" und 'aruvasta-' - "Handlungskraft" in DNb 3f. (~ XPl 3f.) vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 78 Anm. 183 und 78f. Anm. 184.

"vašnā Auramazdāhā avākaram amiy taya rāstam dauštā amiy miθa naiy dauštā amiy naimā kāma taya skauθiš tunuvatahyā rādiy miθa kariyaiš naimā ava kāma taya tunuvā skauθaiš rādiy miθa kariyaiš taya rāstam ava mām kāma martiyam draujanam naiy dauštā amiy[292]
- Nach dem Willen Ahuramazdās bin ich so beschaffen, daß ich ein Freund des Rechten, (aber) nicht ein Freund des Unrechten bin. Nicht ist es mein Wunsch, daß der Schwache wegen des Starken Unrecht erleidet. (Aber) auch jenes ist nicht mein Wunsch, daß der Starke wegen des Schwachen Unrecht erleidet. Das, was recht ist, ist mein Wunsch. Einem lügnerischen Mann bin ich nicht Freund."

Nach einem vergleichbaren Hinweis darauf, daß der König auch für die Fruchtbarkeit des Landes verantwortlich sei, sucht man in den achämenidischen Königsinschriften allerdings vergeblich. Die Beschaffenheit des vom König beherrschten Reichsgebietes, das gute Pferde und gute Männer (uvaspā umartiyā) aufweist,[293] wird grundsätzlich[294] auf das Schöpfungswerk Ahuramazdās zurückgeführt:

"baga vazraka Auramazdā haya avam asmānam adā haya imā būmim adā haya martiyam adā haya šiyātim adā martiyahyā haya Dārayavaum XŠyam akunauš haya Dārayavahauš XŠyā xšaçam frābara taya vazrakam taya uvaspam umartiyam[295]
- Der große Gott ist Ahuramazdā, der jenen Himmel geschaffen hat, der diese Erde geschaffen hat, der den Menschen geschaffen hat, der das Glück für den Menschen geschaffen hat, der Dareios zum König gemacht hat, der König Dareios das Reich gegeben hat, das große, mit guten Pferden (und) mit guten Männern."

Die von Hans Heinrich Schmid im Zusammenhang mit dem altorientalischen Weltordnungsdenken für das Handeln des Königs als charakteristisch angesehenen Aufgabenfelder lassen sich damit weitgehend, wenn auch nicht alle, in den Königsinschriften der Achämeniden als Elemente einer religiösen Herrscherlegitimation aufzeigen, die argumentativ die Berufung auf die Fähigkeiten und Taten des Königs zur Grundlage haben. Dabei entspricht es ganz dem Befund für die untersuchten altorientalischen Kulturen,[296] daß die Thematisierung der unterschiedlichen Handlungsbereiche des Königs auch in den achämenidischen Inschriften nicht in starren Formeln eines tradierten Legitimationsprotokolls erfolgte.

Daß es sich bei all diesen Bereichen nach der Aussage der altpersischen Inschriften um eine klar hervorgehobene *religiöse* Herrscherlegitimation han-

---

[292] DNb 6-13, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 138 ~ XPl 6-14, vgl. die Ausgaben von Gharib, A Newly Found Old Persian Inscription 57 und Hinz, Altiranische Funde und Forschungen 46.

[293] DPd 8f., altpersischer Text nach Kent, Old Persian 135.

[294] AmH 6, DPd 8f., DSf 11f., DSp 3, DZc 4; vgl. auch AsH 9f.

[295] DZc 1-4, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 147.

[296] S. o. S. 65ff.

delt, geht nicht nur aus der Charakterisierung des beschriebenen Geschehens als 'vašnā Auramazdāha' - "nach dem Willen Ahuramazdās" hervor. Denn ausdrücklich wird betont, daß Eigenschaften des Königs wie Geisteskraft und Rechtschaffenheit Befähigungen sind, die ihm von Ahuramazdā verliehen wurden.[297] Dem entspricht auch, daß die Gegner, gegen die Dareios I. in den Krieg zieht, ausnahmslos als drauga-Anhänger geschildert werden, die die gottgewollte Weltordnung zu erschüttern drohen. Ihnen gegenüber beansprucht der Großkönig den Beistand Ahuramazdās als Voraussetzung seines vernichtenden Sieges.[298] Einer vergleichbaren Metaphorik ist auch der Bericht des Xerxes von der Zerstörung eines daivā-Heiligtums mit anschließender Einrichtung eines Kultes für Ahuramazdā[299] verpflichtet.

Durch den Tatenausweis als einer der argumentativen Strategien religiöser Herrscherlegitimation wird der achämenidische König als der Bewahrer der gottgewollten universalen Friedensordnung ausgewiesen und als gerechter, dem göttlichen Willen folgender Herrscher proklamiert. Zusammenfassend bringt DNa 48-50 diesen Sachverhalt auf die knappe Formel:

"... aita taya kartam ava visam vašnā Auramazdāhā akunavam[300]
- ... dies, was ich getan habe, all dies habe ich nach dem Willen Ahuramazdās getan."

b. Erfolg als Beglaubigungsordal

Zu diesen guten und dem Willen Ahuramazdās entsprechenden Taten des Königs gehören nach Aussage der Behistun-Inschrift[301] die vielen Kämpfe des Großkönigs gegen aufrührerische drauga-Anhänger. Daß jedoch alle diese Schlachten 'vašnā Auramazdāha' für den König siegreich endeten, ist nicht die Aussage eines historischen Berichterstatters und müßte sich als solche ernste Zweifel gefallen lassen.[302] Dahinter verbirgt sich vielmehr die auch aus dem Alten Orient bekannte Vorstellung, daß Meldungen über Mißerfol-

[297] Vgl. vor allem DNb 3ff. (~ XPl 3ff.); s. auch o. S. 247f.

[298] Z. B. DB I 94f.; s. bereits o. S. 197.

[299] XPh 35-41, s. o. S. 111 und 115ff.

[300] DNa 48-50, altpersischer Text nach Kent, Old Persian 137.

[301] Vgl. aber auch XPh 29-35.

[302] Vgl. Dandamaev, Persien unter den ersten Achämeniden 84f. und Sundermann, Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen 72.

ge und sogar unverschuldete Katastrophen (z. B. Hungersnöte in Dürrezeiten) im Tatenbericht des Königs nicht aufgeführt werden durften und eventuell durch Erfolgsmeldungen, die den historischen Tatsachen nicht entsprachen, ersetzt wurden.[303] Der Triumph über die Feinde stellte insofern (wie auch alle anderen Erfolgsausweise des Königs) eine Art Beglaubigungsordal und äußeres Signum der göttlichen Berufung des Herrschers dar.

Bezeichnenderweise konnte das Erfolgsargument daher auch als Kriterium für den Legitimationsausweis des Herrschers gegenüber andern potentiellen Thronanwärtern dienen.[304] Von Dareios I. wurde diese Legitimationsstrategie gezielt als Propagandamittel zur Entkräftung der Machtansprüche, die von den seine Herrschaft bedrohenden Rebellen und - nach der Niederschlagung der Aufstände - von deren verbliebenen Parteigängern wohl erhoben wurden, eingesetzt: Der siegreiche König kämpfte mit dem "Beistand Ahuramazdās", sein politischer Erfolg bestätigte die göttliche Erwählung des Herrschers und damit die Rechtmäßigkeit seines Herrschaftsanspruchs.[305]

Auch die anderen Elemente des königlichen Tatenausweises kennzeichnen das Handeln des Königs als ein erfolgreiches Eintreten für die Bewahrung einer umfassenden und gottgewollten Friedensordnung im Reich.[306] Ähnlich wie in anderen altorientalischen Kulturen wurde die Funktion des Königs auch im achämenidischen Iran in der erfolgreichen Abwehr feindlicher Mächte[307] und in der Garantie bzw. Restauration der universalen rechten Ordnung gesehen, die, ins Politische transformiert, als achämenidisches Friedensreich verstanden und in den Tributzügen der Apadāna-Reliefs, die ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Loyalitäts- und Vertrauensverhältnis[308]

---

[303] Für Ägypten s. o. S. 71.

[304] Vgl. Oemisch, König und Kosmos 229.

[305] Ausführlich dazu o. S. 197f.

[306] S. o. S. 298.- Der Erfolgsausweis findet sich selbst in den Bauberichten der Könige; vgl. z. B. die Aussage des Xerxes in XPf 36-38:
"yaθā adam xšāyaθiya abavam vasaiy taya fraθaram akunavam - Als ich König geworden war, errichtete ich vieles, das großartig (war).", altpersischer Text nach Kent, Old Persian 150; vgl. auch XPf 25-27 mit einer vergleichbaren Beurteilung der Bautätigkeit Dareios' I.

[307] Zu den Darstellungen, die den König als Sieger im Kampf gegen feindliche Völker, wilde Tiere oder dämonische Mischwesen zeigen, vgl. Asmussen, Historiske tekster fra Achæmenidetiden 16, Root, The King and Kingship in Achaemenid Art Pl. XXVIII und von der Osten, Die Welt der Perser T. 49 sowie zu dem analog eingesetzten Motiv des königlichen Bogenschützen Stronach, Early Achaemenid Coinage 278, Debevoise, The Essential Characteristics of Parthian and Sasanian Glyptic Art 13 und Vanden Berghe, Le relief rupestre de Gardanah Galūmushk (Qīr) 146ff.

[308] Vgl. Root, The King and Kingship in Achaemenid Art 282ff. und Sancisi-Weerdenburg, Legitimatie in het Achemenidenrijk 162 und 166f.

symbolisieren, künstlerisch zum Ausdruck gebracht wurde. Dieses im Weltherrschaftsanspruch der Achämeniden kulminierende Konzept der Königsideologie verdeutlicht zugleich nochmals den Zusammenhang aller wesentlichen Legitimationsargumente:

Der dynastisch legitimierte und "nach göttlichem Willen" in sein Amt eingesetzte König war nach dem in den altpersischen Inschriften formulierten Selbstanspruch der Achämeniden für die Aufrechterhaltung der gottgeschaffenen Friedensordnung verantwortlich und durch die göttliche Erwählung zur Erfüllung dieser Aufgabe auch befähigt. Als Signum dafür, daß diese Voraussetzungen legitimierten Königtums bei einem amtierenden Herrscher auch gegeben waren, galt der auf den Beistand des höchsten Gottes zurückgeführte Erfolg der Unternehmungen des Königs. Erwählungsargument und Rekurs auf den Tatenbericht erweisen sich also auch für das Erfolgskriterium als konzeptionell aufs engste miteinander verknüpfte Begründungsstrukturen religiöser Herrscherlegitimation bei den Achämeniden.

III. ZUSAMMENFASSUNG

Wer sich mit Legitimationsstrukturen von Herrschaftsformen in alten Kulturen beschäftigt, trägt nicht nur einen neuzeitlichen Fragehorizont an den untersuchten Gegenstand heran, sondern steht dadurch auch in der Gefahr, als selbstverständlich hingenommene Vorgaben der modernen Diskussion[1] vorschnell auf politische Gegebenheiten früherer Kulturen zu übertragen und auf diese Weise Problemstellungen und Denkmuster, die die Beschäftigung mit neuzeitlichen Legitimationsstrukturen prägen, scheinbar bereits in politischen Konzepten alter Hochkulturen wiederzuentdecken. Für eine angemessene Untersuchung altorientalischer Formen der Königslegitimation bedarf es daher einer kritischen Hermeneutik der Vergangenheit und der Fremde, deren wichtigste methodische Implikationen sich in Form einer dreifachen Differenzierung darstellen:

1) Die 'Legitimationskrise' altorientalischer Kulturen ist nicht die Krise einer durch Werterelativierung in Frage gestellten Ordnungsstruktur, sondern die Rechtfertigungskrise individueller Herrscher. In einer der eigentlichen Problematik altorientalischer Legitimationsstrukturen angemessenen Terminologie sollte daher nicht mehr von '*Herrschafts*legitimation', sondern von '*Herrscher*legitimation' die Rede sein und diese spezifische Problemstellung bei allen weiterführenden Analysen zugrunde gelegt werden.

2) Anders als in neuzeitlichen Gesellschaften erfolgte diese Herrscherlegitimation in altorientalischen Kulturen immer als *religiöse* Herrscherlegitimation; die Berufung auf die göttliche Erwählung und Einsetzung des Königs stellte nicht einen Aspekt von Legitimation unter einer Reihe von anderen gleichwertigen dar, sondern alle Argumentationsstrategien wurden als Elemente einer religiösen Herrscherlegitimation verstanden und z. T. sogar im Rekurs auf religiöse Kategorien letztbegründet.

3) Eine systematische Strukturierung des an altorientalischen Legitimationsstrategien beobachtbaren Phänomenbestands macht deutlich, daß die eigentlichen Legitimations*argumente*[2] streng von den *Ausdrucksformen*, *Symbolen* und *Metaphern* für diese Legitimation[3] sowie von den Legitimations*mit-*

---

[1] Z. B. die Debatte um die beste Verfassung und die grundsätzliche Begründung der Notwendigkeit von Staatsgebilden.

[2] Berufung auf göttliche Erwählung, Berufung auf das dynastische Prinzip etc.

[3] Erwählung in einer Traumvision, durch ein Orakel etc.

teln, den "Propagandamitteln",[4] die zur Durchsetzung des zu legitimierenden Anspruchs eingesetzt wurden, geschieden werden müssen.

Die Untersuchung der Argumentationsstrukturen religiöser Herrscherlegitimation in den altorientalischen Nachbarkulturen des Iran hat ergeben, daß eine einheitliche Königsideologie, die sich für den gesamten Alten Orient als bestimmend erwiese, nicht anzutreffen ist und der mit dem Königtum erhobene Machtanspruch und seine Legitimation in einzelnen Herrscherhäusern unterschiedlich formuliert wurde. Doch war die Rechtfertigung des Herrschaftsanspruchs altorientalischer Könige andererseits auch wieder nicht beliebig, sondern erfolgte stets im Rahmen eines traditionsbestimmten Argumentationsmusters, dessen wichtigste Elemente sich in der folgenden Systematik zusammenfassen lassen:

1. Die Berufung auf die vom Göttlichen stammende Legitimation
1.1 Der König als Gott ist auch der rechtmäßige Herrscher.
1.2 Der König ist göttlicher Herkunft und deshalb in seinem Amt bestätigt.
1.3 Der König ist von der Gottheit auserwählt und in sein Amt eingesetzt.

2. Die Berufung auf genealogische Traditionen
2.1 Der König hat als dynastisch ausgewiesener Thronfolger das Amt "geerbt".
2.2 Der dynastisch legitimierte Thronfolger ist (von seinem Vater) zusätzlich zum Mitregenten ernannt worden.
2.3 Der dynastisch nicht legitimierte Thronfolger ist (von seinem königlichen Vorgänger) designiert worden.
2.4 Der dynastisch legitimierte Thronfolger ist (von Würdenträgern oder von Sippenangehörigen) aus einer Reihe von Kandidaten zum König gewählt worden.
2.5 Der neue (dynastisch nicht ausgewiesene) König ist vom Heer gewählt.

3. Die Berufung auf die Wirksamkeit
3.1 Seine überragenden physischen und geistigen Fähigkeiten zeichnen den Thronfolger vor allen anderen Kandidaten aus.
3.2 Die Taten des legitimierten Königs dienen der Bewahrung der universalen Ordnung und sind deshalb von Erfolg gekrönt.

Klare Hinweise auf eine religiöse Herrscherlegitimation, die stark an Beispielen und Vorbildern altorientalischer Nachbarkulturen orientiert ist, aber auch ihr eigenes, ganz charakteristisches Gepräge aufweist, lassen sich ebenfalls den Dokumenten des achämenidischen Königshofes entnehmen. Aufgrund inschriftlicher Befunde,[5] der Religionspolitik der Achämenidenherrscher und ihrer Begräbnissitten kann davon ausgegangen werden, daß sie

[4] Repräsentationsbauten, Königsinschriften, Münzwesen etc.

[5] Vor allem die 'lexikalische Dichotomie' und der jungavestischen Vorstellungen vergleichbare Gottesbegriff.

mit großer Wahrscheinlichkeit Anhänger zoroastrischen Glaubens waren. Dabei zeichnet sich sowohl für das Gottesbild wie auch für die allmähliche kultische Verfestigung von zoroastrischen Reinheitsvorschriften, die die Konstruktionen achämenidischer Baudenkmäler maßgeblich beeinflußt zu haben scheinen, eine jungavestische Prägung dieses Glaubens ab.

Daß es überhaupt zur Ausbildung einer sehr eigenständigen achämenidischen Königsideologie (und zur Entwicklung der altpersischen Keilschrift) kam, hängt ursächlich mit den "skandalösen" Ereignissen der Thronwirren der Jahre 523-520 v. Chr. zusammen, aus denen schließlich Dareios I., der einen Usurpator namens "Gaumāta" stürzte, mit seinem Herrschaftsantritt jedoch bürgerkriegsähnliche Zustände im Reich auslöste, nach langen Kämpfen als gefestigter Herrscher hervorging. Die aus dieser Erfahrung resultierende hochgradige Besorgnis Dareios' I. um den Zusammenhalt seines Reiches, die bei keinem anderen Achämenidenherrscher in dieser Weise zu beobachten ist, bildete nicht nur die entscheidende Triebfeder für die aus der Bewältigung dieser Krisensituation erwachsenen Legitimationsstrategien und deren propagandistisch kluger Umsetzung, sondern wahrscheinlich auch die treibende Kraft im Prozeß der Ausbildung oder zumindest doch der Explizierung der achämenidischen Königsideologie.

Hält man sich an die für die Analyse altorientalischer Legitimationsargumente vorgeschlagene Systematik, lassen sich die Ergebnisse der Untersuchung der Strukturelemente religiöser Herrscherlegitimation bei den Achämeniden wie folgt zusammenfassen:

1) Die achämenidischen Großkönige haben sich ihrem Selbstanspruch nach weder als göttliche Wesen noch als Göttersöhne proklamiert. Sie verstanden sich vielmehr als vom Gott Ahuramazdā erwählte und ins Königsamt eingesetzte Herrscher. Als Kennzeichen dieser göttlichen Berufung galt das dem König verliehene Charisma (av. 'xᵛarənah-', ap. 'farnah-'), eine Vorstellung, die zoroastrisches Ideengut widerspiegelt und in der sich eine spezifische Besonderheit iranischen Herrschaftsverständnisses äußert, die dieses von den Konzepten altorientalischer Königsideologien grundsätzlich abhebt. Durch den Besitz des 'farnah' ist der achämenidische König nach zoroastrischer Vorstellung aber nicht nur als sakrosankter und unantastbarer gotterwählter Herrscher ausgezeichnet, sondern zugleich auch als der in seinem Handeln von Ahuramazdā legitimierte und daher begünstigte, sieg- und erfolgreiche Fürst qualifiziert.

2) Die Berufung auf das dynastische Prinzip ist ein zweites wesentliches Element achämenidischer Herrscherlegitimation, das aber nicht, folgt man den Aussagen der achämenidischen Königsinschriften, gleichberechtigt ne-

ben dem Erwählungsargument der Rechtfertigung des königlichen Machtanspruchs diente, sondern seinerseits in eine religiöse Argumentationsstruktur eingebunden war und durch diese als letztbegründet ausgewiesen wurde. Historisch scheint für die Regelung der Thronfolge, wenn man von Haremsintrigen vor allem der späten Achämenidenzeit absieht, in vielen Fällen die Designation eines dynastisch ausgewiesenen Thronfolgers zum Mitregenten entscheidend gewesen zu sein. Für die Rechtfertigung des von den Aḫāmeniden erhobenen Anspruchs wurde dieses de facto oft aussschlaggebende Auswahlkriterium, sofern es überhaupt genannt wurde, bezeichnenderweise jedoch auf eine religiöse Legitimationsargumentation zurückgeführt.

3) Der Ausweis der physischen und psychischen Befähigung des Königs zu seinem Amt diente im achämenidischen Iran - ähnlich wie in anderen altorientalischen Kulturen - nicht der Auszeichnung des angehenden Thronfolgers vor anderen, dynastisch ebenfalls legitimierten Kandidaten, sondern wurde als Voraussetzung dafür angeführt, daß der legitime König seiner Aufgabe, die universale rechte Ordnung (av. 'aša-', ap. 'arta-') zu bewahren oder wiederherzustellen, in jeder Hinsicht gerecht zu werden vermochte. Dieser sehr weitreichende Anspruch, der formal in einer die Weltherrschaft der Achämeniden proklamierenden Reichsidee zum Ausdruck gebracht und inhaltlich im Sinne zoroastrischer Weltbetrachtung expliziert wurde, qualifizierte den Großkönig als den Hüter einer gottgewollten umfassenden Friedensordnung. Die Berichte von der siegreichen Abwehr feindlicher Völker und dämonischer Mischwesen, die als Symbole der Bedrohung dieser rechten Ordnung verstanden wurden, und von anderen Taten des Königs, deren Erfolg auf den Beistand des Gottes Ahuramazdā zurückgeführt wurde, konnten daher als Bestätigung des verantworteten Handelns des Königs, zugleich aber auch seiner Erwählung, die sich in dem von der Gottheit gewährten Erfolg "nachprüfbar" ausdrückte, aufgefaßt werden. Tatenausweis und Erfolgskriterium bildeten insofern auch im achämenidischen Iran eine dritte wesentliche Argumentationsstrategie religiöser Herrscherlegitimation.

Es bleibt festzuhalten, daß die achämenidische Herrscherlegitimation in ihrer argumentativen Struktur sehr charakteristische Züge aufweist, sich aber ganz in den Rahmen der für die altorientalischen Königsideologien entwikkelten Systematik einpassen läßt. Dieser Sachverhalt erhärtet vor allem die Vermutung, daß bei der Ausgrenzung der iranischen Kultur aus einer Vielzahl von Untersuchungen altorientalischer Verhältnisse andere Kriterien als das der inhaltlichen Unvergleichbarkeit bzw. der Sonderentwicklung des Iran den Ausschlag gaben. Soweit sich für die religiöse Herrscherlegitimation konzeptionelle Diskrepanzen zwischen iranischen und altorientalischen Vor-

stellungen ausmachen ließen, ergaben sich diese Unterschiede hauptsächlich nicht für die Legitimations*argumentation*,[6] sondern für die *Ausdrucksformen* und *Bilder* dieser Legitimation, die dem jeweiligen weltanschaulichen Kontext entnommen sind. Für Untersuchungen dieser komplexen Zusammenhänge von Legitimations*argumenten* und von *Ausdrucksformen* (und *Mitteln*) dieser Legitimation im Alten Orient (unter Einschluß des Iran) könnte sich daher eine Perspektive eröffnen, die verspricht, in der methodisch mit Altlasten befrachteten Frage nach den Strukturprinzipien altorientalischer Königsideologien zu neuen, ideengeschichtlich relevanten Erkenntnissen zu führen.

[6] Die unterschiedliche Gewichtung von Argumenten in einzelnen Herrscherhäusern ist kein Kriterium, das den achämenidischen Iran vom Alten Orient trennt; auch in altorientalischen Kulturen findet sich keine einheitliche Königsideologie, sondern wurden z. T. stark divergierende Legitimationskonstellationen präferiert.

IV. ANHANG

A. TABELLARISCHE ÜBERSICHTEN

1. Die būmi-Formeln

BU als Schöpfung Ahuramazdās	XŠ ahyāyā BUyā	XŠ haruva-hyāyā BUyā	XŠ ahyāyā BUyā vazra-kāyā	XŠ ahyāyā BUyā vazra-kāyā duraiy apiy	Sonstige Belege
DNa 2				DNa 11f.	DNa 32
		DSb 7-9			
	DSd 1f.				
DSe 2				DSc 10f.	
DSf 1	DSf 6f.15.17f.			DSf 16f.24.28	
	DSg 1f.				
	DSi 1f.3f.				
	DSj 1				
	DSm 4f.				
(DSs 2f.)	(DSs 3f.)				
DSt 1f.					
	DSy 2				
					DSz 13.16
			DZb 3f.		
DZc 1f.				DZc 5f.	
DSab 1			DSab 3		
DE 2				DE 16-19	
XPa 1				XPa 8f.	
XPb 2				XPb 16-19	
XPc 1				XPc 7f.	
XPd 1f.				XPd 11-13	
XPf 1f.	XPf 23-25			XPf 11-13	
XPh 1f.				XPh 9-11	
	XPj				
XE 3				XE 16-18	
XV 2f.				XV 12-14	
A^1Pa 2				A^1Pa 12-14	
	D^2Sb 1f.				
D^2Ha 2	D^2Ha 20f.			D^2Ha 11f.	
	A^2Sa 1				
	A^2Sc 4				
	A^2Sd 1f.				
	A^2Ha 1f.				
A^2Hc 2	A^2Hc 8f.			A^2Hc 16f.	
A^3Pa 2	A^3Pa 11				
	Wb 5-7				
	Wc 6-8				
	Wd 6-8				

2. Die Selbstvorstellungsformulare Dareios' I.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
DB I 1-3:	"	"	"	"	"	"	-	"	"	"	-	-
DPa 1-5:	-	"	"	"	-	"	-	"	-	"	-	-
DPb:	-	"	"	-	-	-	-	"	-	"	-	-
DPe 1-5:	"	"	"	"	-	+ tayaišām parūnām	-	"	-	"	-	-
DPh 1-5:	-	"	"	"	-	"	-	"	-	"	-	-
DNa 8-15:	"	"	"	"	-	+ vispa-zanānām	+ vazrakāyā dūraiapiy	"	-	"	"	"
DSa 1-3:	"	"	"	"	-	"	-	"	-	"	-	-
DSb 1-11:	"	"	"	"	-	"	+ haruvahyāyā	"	-	"	-	-
DSc:	"	"	"	"	-	-	-	"	-	-	-	-
DSd 1f.:	"	"	"	"	-	"	"	"	-	"	-	-
DSe 7-14:	"	"	"	"	-	+ vispa-zanānām	+ vazrakāyā dūraiy apiy	"	-	"	-	"
DSf 5-8:	"	"	"	"	-	"	"	"	-	"	-	-
DSg 1f.:	"	"	"	"	-	"	"	"	-	"	-	-
DSi 1f.:	"	"	"	"	-	"	"	"	-	"	-	-
DSj 1f.:	"	"	"	"	-	-	"	"	-	"	-	-
DSk 1-3:	"	"	"	"	-	"	-	"	-	"	-	-
DSm 1f.:	"	"	"	"	-	"	-	"	-	"	-	-
DSy 1-3:	"	"	"	"	-	"	"	"	-	"	-	-
DSab 2-4:	"	"	"	"	-	"	+ vazrakāyā	"	-	"	-	-
DZb 1-6:	-	"	"	"	-	"	+ vazrakāyā	"	-	"	-	-
DZc 4-7:	"	"	"	"	-	+ vispa-zanānām	+ vazrakāyā dūraiy apiy	"	-	"	-	-
[DE 11-20:	"	"	"	"	-	+ paru-zanānām	+ vazrakāyā dūraiy apiy	"	-	"	-	-]
DH:	-	"	"	"	-	"	-	"	-	"	-	-

Legende zur waagrechten Anordnung:

1. adam
2. Dārayavauš
3. xšāyaθiya vazraka
4. xšāyaθiya xšāyaθiyānām
5. xšāyaθiya Pārsaiy
6. xšāyaθiya dahyūnām
7. xšāyaθiya ahyāyā būmiyā
8. Vištāspahyā puça
9. Aršāmahyā napā
10. Haxāmanišiya
11. Pārsa Pārsahyā puça
12. Ariya Ariya ciça

B. ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1. Abkürzungen für Periodica, Nachschlagewerke und Textsammlungen

AA	Archäologischer Anzeiger
AION	Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli
AirWb.	Bartholomae, Christian: Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1904 (repr. Berlin/New York 1979).
AJSL	American Journal of Semitic Languages
AlmÖAW	Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
AMI N.F.	Archäologische Mitteilungen aus Iran (Neue Folge)
AMI Erg.-Bd.	Archäologische Mitteilungen aus Iran (Ergänzungsband)
ANEP	The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, hrsg. von James B. Pritchard, Princeton ^{2}1969 (repr. 1974).
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, hrsg. von James B. Pritchard, Princeton ^{3}1969 (repr. 1974).
AO	Acta Orientalia
AOAT	Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments
AoF	Altorientalische Forschungen
AOT	Altorientalische Texte zum Alten Testament, hrsg. von Hugo Gressmann, Berlin/Leipzig ^{2}1926 (repr. 1970).
ARSP	Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ASNP	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia תורה נביאים וכתובים, hrsg. von Karl Elliger/Wilhelm Rudolph, Stuttgart ^{3}1987.
BN	Biblische Notizen
BOS	Bonner Orientalistische Studien (Neue Serie)
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CDAFI	Cahiers de la Délégation archéologique française en Iran
CII	Corpus Inscriptionum Iranicarum
CLI	Corpus Linguarum Iranicarum, hrsg. von Rüdiger Schmitt, Wiesbaden 1989.
CRAI	Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres
CSSH	Comparative Studies in Society and History
EncIr	Encyclopaedia Iranica, hrsg. von Ehsan Yarshater, London/New York 1985ff. [1972]*
ÉPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain

ER	The Encyclopedia of Religion, hrsg. von Mircea Eliade (u. a.), New York 1987.
HrwG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hrsg. von Hubert Cancik/ Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher, Stuttgart 1988ff.
IBK	Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft
ICA	Instituut voor Culturele Antropologie
IIJ	Indo-Iranian Journal
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JdI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
JIES	Journal of Indo-European Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
LÄ	Lexikon der Ägyptologie, begr. von Wolfgang Helck/Eberhard Otto, hrsg. von Wolfgang Helck/Wolfhart Westendorf, Wiesbaden 1975ff. [1972]*
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
MSS	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft
NISABA	Religious Texts Translation Series
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OR	Orientalia (Nova Series)
OTS	Old Testament Studies
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. von Theodor Klauser/ Ernst Dassmann (u. a.), Stuttgart 1950ff. [1941]*
RGG^3	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Kurt Galling (u. a.), Tübingen ^{3}1957-1965 [1956]*
RHR	Revue de l'histoire des religions
RLA	Reallexikon der Assyriologie, hrsg. von Erich Ebeling/Bruno Meißner, Berlin/New York 1928ff.
RTAT	Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament [Grundrisse zum Alten Testament 1], hrsg. von Walter Beyerlin, Göttingen 1975.
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAÖAW	Sonderabdruck aus dem Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
SAWW	Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien (Phil.- hist. Klasse)
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Phil.-hist. Klasse)
SÖAW	Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Phil.-hist. Klasse)

* Jahresangaben bei Lexika beziehen sich grundsätzlich auf die Erscheinungsdaten abgeschlossener Bände. Sofern sich für den Zeitpunkt der Publikation des ersten Bandes bzw. der ersten Faszikel Differenzen ergaben, wurde in eckigen Klammern das Erscheinungsjahr der ersten Lieferung des ersten Bandes hinzugefügt.

SPAW	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Phil.-hist. Klasse)
StU	Studium Universale
TGI	Textbuch zur Geschichte Israels, hrsg. von Kurt Galling, Tübingen ^{3}1979.
THWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. von G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren/Heinz-Josef Fabry, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973ff. [1970]*
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, hrsg. von Otto Kaiser, Gütersloh 1982ff.
UF	Ugarit-Forschungen
VT	Vetus Testamentum
WbM	Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von Hans Wilhelm Haussig, Stuttgart 1965ff.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WZKSO	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

2. Sigla für Quellentexte

$A^{1}Pa$	Artaxerxes I. Persepolis a	$D^{2}Sb$	Dareios II. Susa b
$A^{2}Ha$	Artaxerxes II. Hamadan a	DB	Dareios Behistun
$A^{2}Hb$	Artaxerxes II. Hamadan b	DE	Dareios Elvend
$A^{2}Hc$	Artaxerxes II. Hamadan c	DH	Dareios Hamadan
$A^{2}Sa$	Artaxerxes II. Susa a	DMa	Dareios Murghab a
$A^{2}Sc$	Artaxerxes II. Susa c	DNa	Dareios Naqš-i Rustam a
$A^{2}Sd$	Artaxerxes II. Susa d	DNb	Dareios Naqš-i Rustam b
$A^{3}Pa$	Artaxerxes III. Persepolis a	DPa	Dareios Persepolis a
ai.	altindisch	DPb	Dareios Persepolis b
akk.	akkadisch	DPd	Dareios Persepolis d
AmH	Ariaramnes Hamadan	DPe	Dareios Persepolis e
ap.	altpersisch	DPh	Dareios Persepolis h
AsH	Arsames Hamadan	DSa	Dareios Susa a
AT	Altes Testament	DSab	Dareios Susa ab
AV	Atharvaveda	DSb	Dareios Susa b
av.	avestisch	DSc	Dareios Susa c
Chron	Chronik	DSd	Dareios Susa d
CMb	Kyros Murghab b	DSe	Dareios Susa e
$D^{2}Ha$	Dareios II. Hamadan a	DSf	Dareios Susa f
$D^{2}Sa$	Dareios II. Susa a	DSg	Dareios Susa g

DSi	Dareios Susa i	parth.	parthisch
DSj	Dareios Susa j	Ps	Psalm
DSk	Dareios Susa k	Ri	Richter
DSm	Dareios Susa m	Rt	Rut
DSo	Dareios Susa o	RV	Rigveda
DSp	Dareios Susa p	Sa	Siegel a
DSs	Dareios Susa s	Sam	Samuel
DSt	Dareios Susa t	Vd.	Vendidad
DSy	Dareios Susa y	Wb	Gewicht b
DSz	Dareios Susa z	Wc	Gewicht c
Dtn	Deuteronomium	Wd	Gewicht d
DZb	Dareios Suez b	XDNb	Xerxes Dareios Naqš-i
DZc	Dareios Suez c		Rustam b
Ex	Exodus	XE	Xerxes Elvend
Gen	Genesis	XPa	Xerxes Persepolis a
griech.	griechisch	XPb	Xerxes Persepolis b
hebr.	hebräisch	XPc	Xerxes Persepolis c
Hos	Hosea	XPd	Xerxes Persepolis d
jav.	jungavestisch	XPf	Xerxes Persepolis f
Jer	Jeremia	XPg	Xerxes Persepolis g
Jes	Jesaja	XPh	Xerxes Persepolis h
Kön	Könige		(Daiva-Inschrift)
lat.	lateinisch	XPj	Xerxes Persepolis j
mp.	mittelpersisch	XPl	Xerxes Persepolis l
MT	Matthäus	XSc	Xerxes Susa c
np.	neupersisch	XV	Xerxes Van
NT	Neues Testament	Y.	Yasna
Num	Numeri	Yt.	Yašt

3. Altpersische Logogramme

XŠ	xšāyaθiya (König)
BU	būmi (Erde)
DH	dahyu (Land)
AM	Auramazdā (Ahuramazdā)

4. Bibliographischer Schlüssel zu den benutzten Bänden von ACTA IRANICA

1	Première série - Commémoration Cyrus: Hommage universel 1, Leiden 1974.
2	Première série - Commémoration Cyrus: Hommage universel 2, Leiden 1974.
3	Première série - Commémoration Cyrus: Hommage universel 3, Leiden 1974.
4	Deuxième série - Hommages et opera minora: Monumentum H. S. Nyberg 1, Leiden 1975.
5	Deuxième série - Hommages et opera minora: Monumentum H. S. Nyberg 2, Leiden 1975.
6	Deuxième série - Hommages et opera minora: Monumentum H. S. Nyberg 3, Leiden 1975.
8	Troisième série - Textes et mémoires 1, Leiden 1975.
19	Troisième série - Textes et mémoires 9, Leiden 1979.
23	Deuxième série - Hommages et opera minora 9: Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata, Leiden 1984.
24	Deuxième série - Hommages et opera minora 10: Papers in Honour of Professor Mary Boyce, Leiden 1985.
25	Deuxième série - Hommages et opera minora 11: Papers in Honour of Professor Mary Boyce, Leiden 1985.
28	Deuxième série - Hommages et opera minora 12: A Green Leaf - Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen, Leiden 1988.
30	Troisième série - Textes et mémoires 16: Iranica Varia - Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater, Leiden 1990.

C. ZITIERTE LITERATUR

In den Anmerkungen werden zitierte Werke mit dem vollständigen Haupttitel angeführt. Um ein unnötiges Aufschwemmen des Anmerkungsapparates zu vermeiden, wurde jedoch darauf verzichtet, bei Erstbelegen auch die vollständigen bibliographischen Angaben hinzuzufügen. Diese können unschwer aus dem Literaturverzeichnis entnommen werden, in dem sich die angeführten Werke auf mehrere Abschnitte zu verschiedenen Sachbereichen verteilen, die im wesentlichen dem inhaltlichen Aufbau dieser Arbeit folgen. Damit wird vermieden, daß der Leser die zu den einzelnen Sachgebieten gehörende Literatur nur mühsam durch alphabetisches Nachschlagen unter den Autoren zur Kenntnis nehmen kann. In Zweifelsfällen (z. B. fehlleitenden Titeln) und bei Zitation eines Werkes zu Themen mehrerer Sachbereiche erleichtern Querverweise innerhalb der Rubriken das Auffinden des Titels.

Bei Zitaten aus den Textsammlungen AOT, ANET und RTAT wurden die Angaben in den Anmerkungen nicht nach dem jeweiligen Übersetzer aufgeschlüsselt, da eine Spezifikation wie 'ANET' für den Leser aufschlußreicher sein dürfte als die Angabe von Kapitelüberschriften, die den Beitrag einzelner Übersetzer kennzeichnen. Doch wurde der Bitte Hugo Gressmanns, "nicht ihn, sondern den jeweiligen Bearbeiter zu nennen" (AOT 478), dadurch Rechnung getragen, daß der Name des Bearbeiters jeweils in Klammern hinzugefügt wurde.- Anders wurde jedoch für die inzwischen dreibändige Sammlung der TUAT verfahren. Die aus diesem Werk zitierten Neubearbeitungen einzelner Texte sind ausschließlich unter dem Namen des Übersetzers erfaßt.

1. Literatur zur Legitimationsproblematik

Adams, James L./Mikelson, Thomas: Legitimation, in: ER 8, 499-509.

Barta, Winfried: Königsberufung (s. unter IV. C. 2.).

Barta, Winfried: Legitimation (s. unter IV. C. 2.).

Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. M. 1973 (Orig.: The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, Garden City/New York 1967).

Berger, Peter L.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt a. M. 1970 (repr. 1981, Orig.: A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural, Garden City/New York 1969).

Bergman, Jan: Zum "Mythos vom Staat" im Alten Ägypten (s. unter IV. C. 2.).

Boyce, Mary: A History of Zoroastrianism (s. unter IV. C. 3. b.).

Brunner, Hellmut: Altägyptische Religion. Grundzüge (s. unter IV. C. 2.).

Crüsemann, Frank: Der Widerstand gegen das Königtum (s. unter IV. C. 2.).
Dahrendorf, Ralf: Macht. IV. Macht und Herrschaft, soziologisch, in: RGG[3] 4, 569-572.
Diels, Hermann/Kranz, Walther (Hrsg.): Die Fragmente der Vorsokratiker (Bd. 2). Griechisch-deutsch, Berlin [10]1960.
Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums, Leipzig [3]1849 (repr. Stuttgart 1978).
Franke, Otto: Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen [Vorträge der Bibliothek Warburg 5 (1925-26)], Leipzig/Berlin 1928, 1-44.
Frye, The History of Ancient Iran (s. unter IV. C. 3. b.).
Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen [3]1972.
Galling, Kurt (Hrsg.): Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen [3]1979.
Gantke, Wolfgang: Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft, Diss. Bonn 1987.
Gladigow, Burkhard: Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen, in: Humanistische Bildung 1 (1977) 1-31.
Habermas, Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a. M. 1973.
Höffe, Otfried: Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft?, in: Otfried Höffe, Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1979, 404-418.
Höffe, Otfried: Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln: ein Dilemma der natürlichen Gerechtigkeit, in: Otfried Höffe, Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart 1988, 56-78.
Hoheisel, Karl: Religion: ein Legitimationsmechanismus?, in: Anthropos 68 (1973) 613-617.
Kasper, Walter: Religion und Gesellschaft aus theologischer Sicht, in: Peter Koslowski (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien [Civitas Resultate 8], Tübingen 1985, 176-179.
Kehrer, Günter: Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988.
Klimkeit, Hans-Joachim: Der leidende Gerechte in der Religionsgeschichte. Ein Beitrag zur problemorientierten "Religionsphänomenologie", in: Hartmut Zinser (Hrsg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 164-184.
Lanczkowski, Günter: Religion und Gesellschaft in religionswissenschaftlicher Sicht, in: Peter Koslowski (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien [Civitas Resultate 8], Tübingen 1985, 159-175.
Lübbe, Hermann: Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 195-220.
Luhmann, Niklas: Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a. M. [2]1989.
Luhmann, Niklas: Selbstlegitimation des Staates, in: Norbert Achterberg/Werner Krawietz (Hrsg.), Legitimation des modernen Staates. Vorträge der Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR) in der Bundesrepublik Deutschland vom 8. bis 11. Oktober 1980 in Münster [ARSP Beiheft 15], Wiesbaden 1981, 65-83.
Moenikes, Ansgar: Messianismus im Alten Testament (s. unter IV. C. 2.).
Oemisch, Christian: König und Kosmos (s. unter IV. C. 3. b.).
Otto, Eberhard: Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten (s. unter IV. C. 2.).
Pannenberg, Wolfhart: Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft, in: Peter Koslowski (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien [Civitas Resultate 8], Tübingen 1985, 63-75.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen W. A. M.: Legitimatie in het Achemenidenrijk (s. unter IV. C. 3. b.).

Scheuner, Ulrich: Die Legitimationsgrundlage des modernen Staates, in: Norbert Achterberg/ Werner Krawietz (Hrsg.), Legitimation des modernen Staates. Vorträge der Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR) in der Bundesrepublik Deutschland vom 8. bis 11. Oktober 1980 in Münster [ARSP Beiheft 15], Wiesbaden 1981, 1-14.

Shahbazi, A. Shapur: Darius' "haft kišvar" (s. unter IV. C. 3. b.).

Shahbazi, A. Shapur: An Achaemenid Symbol I. A Farewell to «Fravahr» and «Ahuramazda» (s. unter IV. C. 3. b.).

Sternberger, Dolf: Legitimacy, in: International Encyclopedia of the Social Sciences 9, 244-248.

Sundermann, Werner: Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen (s. unter IV. C. 3. b.).

Topitsch, Ernst: Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, Hamburg 1979.

Topitsch, Ernst: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien 1958.

von der Gablentz, Otto Heinrich: Religiöse Legitimation politischer Macht, in: Carl-Joachim Friedrich/Benno Reifenberg, Sprache und Politik. Festgabe für Dolf Sternberger zum sechzigsten Geburtstag, Heidelberg 1968, 165-188.

Weber, Max: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: Johannes Winckelmann, Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie, Tübingen 1952, 106-120.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen ^{5}1972.

Winckelmann, Johannes: Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie, Tübingen 1952.

Yarshater, Ehsan: Iranian National History (s. unter IV. C. 3. b.).

Yarshater, Ehsan: Mazdakism (s. unter IV. C. 3. b.).

Zinser, Hartmut: Religionskritik, in: HrwG 1, 310-318.

2. Literatur zur Umwelt Irans

Albrektson, Bertil: History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel [Coniectanea Biblica - Old Testament Series 1], Lund 1967.

Albrektson, Bertil: Prophecy and Politics in the Old Testament, in: Haralds Biezais (Hrsg.), The Myth of the State. Based on Papers read at the Symposium on the Myth of the State held at Åbo on the 6th-8th September 1971, Stockholm 1972, 45-56.

Alt, Albrecht: Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, in: VT 1 (1951) 2-22.

Assmann, Jan: Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur [Urban-Taschenbücher 366], Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984.

Assmann, Jan (Übers.): Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich/München 1975.

Assmann, Jan: Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern [Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Ägyptologische Reihe 7], Glückstadt 1970.

Assmann, Jan: Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: David Hellholm (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen [2]1989, 345-377.

Assmann, Jan: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.

Assmann, Jan: Politik zwischen Ritual und Dogma. Spielräume politischen Handelns im pharaonischen Ägypten, in: Saeculum 35 (1984) 97-114.

Barta, Winfried: Königsberufung, in: LÄ 3, 475-477.

Barta, Winfried: Legitimation, in: LÄ 3, 960-964.

Basu, A.: Hindu Doctrine of Divine Kingship, in: La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955) [Studies in the History of Religions 4], Leiden 1959, 167-171.

Bergman, Jan: Zum "Mythos vom Staat" im Alten Ägypten, in: Haralds Biezais (Hrsg.), The Myth of the State. Based on Papers read at the Symposium on the Myth of the State held at Åbo on the 6th-8th September 1971, Stockholm 1972, 80-102.

Bernhardt, Karl-Heinz: Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt und kritisch gewürdigt [VT Suppl. 8], Leiden 1961.

Beyerlin, Walter (Hrsg.): Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament [Grundrisse zum Alten Testament 1], Göttingen 1975.

Biblia Hebraica Stuttgartensia תורה נביאים וכתובים, Karl Elliger/Wilhelm Rudolph (Hrsg.), Stuttgart [3]1987.

Bleeker, C. Jouco: Das sakrale Königtum. Der Religionsgeschichtliche Kongreß in Rom, in: Saeculum 7 (1956) 196-197.

Bleeker, C. Jouco: The Position of the Queen in Ancient Egypt, in: La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955) [Studies in the History of Religions 4], Leiden 1959, 261-268.

Blumenthal, Elke: Königsideologie, in: LÄ 3, 526-531.

Borger, Rykle [Riekele]: Historische Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien, in: TUAT 1, 354-410.

Brunner, Hellmut: Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos [Ägyptologische Abhandlungen 10], Wiesbaden 1964.

Brunner, Hellmut: Gerechtigkeit als Fundament des Thrones, in: VT 8 (1958) 426-428.

Brunner, Hellmut: König-Gott-Verhältnis, in: LÄ 3, 461-464.

Brunner, Hellmut: Die Lehre vom Königserbe im frühen Mittleren Reich, in: Otto Firchow (Hrsg.), Ägyptologische Studien. Festschrift für Hermann Grapow, Berlin 1955, 4-11.

Brunner, Hellmut: Altägyptische Religion. Grundzüge, Darmstadt [3]1989 (1. und 2. Aufl. unter dem Titel: Grundzüge der altägyptischen Religion [Grundzüge 50], Darmstadt 1983 bzw. 1988).

Brunner, Hellmut: Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben, Zürich/München 1988.

Canney, Maurice A.: Ancient Conceptions of Kingship, in: Jal D. C. Pavry (ed.), Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry, London/Oxford 1933, 63-75.

Colpe, Carsten: Gottessohn, in: RAC 12, 19-58.

Coogan, Michael D.: Canaanite Religion: The Literature, in: ER 3, 45-58.
Cooke, Gerald: The Israelite King as Son of God, in: ZAW 73 (1961) 202-225.
Cooke, Gerald: The Sons of (the) God(s), in: ZAW 76 (1964) 22-47.
Cooper, Alan M.: Canaanite Religion: An Overview, in: ER 3, 35-45.
Crüsemann, Frank: Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testamentes und der Kampf um den frühen israelitischen Staat [WMANT 49], Neukirchen-Vluyn, 1978.
Cwik-Rosenbach, Marita: Zeitverständnis und Geschichtsschreibung in Mesopotamien, in: ZRGG 42 (1990) 1-20.
de Langhe, Robert: Myth, Ritual, and Kingship in the Ras Shamra Tablets, in: Samuel H. Hooke (ed.), Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel, Oxford 1958, 122-148.
de Moor, Johannes C.: An Anthology of Religious Texts from Ugarit [NISABA 16], Leiden/New York/København/Köln 1987.
del Olmo Lete, G.: The 'Divine' Names of the Ugaritic Kings, in: UF 18 (1986) 83-95.
Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald: Kerets Krankheit und Amtsunfähigkeit (KTU 1.16 VI 30-38.43-54b), in: UF 17 (1986) 123-127.
Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald: Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I), in: UF 13 (1981) 63-100.
Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald: Die Wehklage über Keret in KTU 1.16 I 2-23 (|| II 35-50). Zur ugaritischen Lexikographie (XVII), in: UF 12 (1980) 189-192.
Donner, Herbert: Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte, in: Oriens Antiquus 8 (1969) 87-119.
Ebach, Jürgen/Rüterswörden, Udo: Pointen in der Jotham-Fabel, in: BN 31 (1986) 11-18.
Edzard, Dietz O.: Herrscher. A. Philologisch (§§ 1-6), in: RLA 4, 335-342.
Edzard, Dietz O.: Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader, in: WbM 1/1, 17-139.
Engnell, Ivan: Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Oxford [2]1967.
Fairman, Herbert W.: The Kingship Rituals of Egypt, in: Samuel H. Hooke (ed.), Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel, Oxford 1958, 74-104.
Fauth, Wolfgang: Diener der Götter - Liebling der Götter. Der altorientalische Herrscher als Schützling höherer Mächte, in: Saeculum 39 (1990) 217-246.
Frankfort, Henri: Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature, Chicago 1948.
Gese, Hartmut: Die Religionen Altsyriens, in: Hartmut Gese/Maria Höfner/Kurt Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer [Die Religionen der Menschheit 10,2], Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970, 3-232.
Gladigow, Burkhard: Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe, in: Burkhard Gladigow (Hrsg.), Staat und Religion, Düsseldorf 1981, 7-22.
Gonda, Jan: The Sacred Character of Ancient Indian Kingship, in: La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955) [Studies in the History of Religions 4], Leiden 1959, 172-180.
Gonda, Jan: Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View, Leiden [2]1969.
Görg, Manfred: Gott-König-Reden in Israel und Ägypten [BWANT 105], Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975.

Gottwald, Norman K.: The Tribes of Yahwe. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E., Maryknoll/New York 1979.

Gressmann, Hugo (Hrsg.): Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin/Leipzig [2]1926 (repr. 1970).

Gropp, Gerd: Ein Pferdegeschirr und Streitwagen aus Urartu, in: Iranica Antiqua 16 (1981) 95-123.

Grottanelli, Cristiano: Kingship in the Ancient Mediterranean World, in: ER 8, 317-322.

Gunneweg, Antonius H. J.: Sinaibund und Davidsbund, in: VT 10 (1960) 335-341.

Gunneweg, Antonius H. J./Schmithals, Walter: Herrschaft, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980.

Haag, Herbert: נָגִיד (II. - IV.), in: THWAT 1, 670-682.

Hadot, Pierre: Fürstenspiegel, in: RAC 8, 555-632.

Haldar, Alfred: Mesopotamia, Myth and Reality, in: Haralds Biezais (Hrsg.), The Myth of the State. Based on Papers read at the Symposium on the Myth of the State held at Åbo on the 6th-8th September 1971, Stockholm 1972, 31-44.

Heiler, Friedrich: Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum, in: La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955) [Studies in the History of Religions 4], Leiden 1959, 543-580.

Helck, Wolfgang: Sohn, in: LÄ 5, 1054.

Hornung, Erik: Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt [4]1980.

Jacobsen, Thorkild: Mesopotamien, in: Henri Frankfort (u. a.), Alter Orient - Mythos und Wirklichkeit [Urban-Taschenbücher 9], Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz [2]1981, 136-241.

Jacobsohn, Helmuth: Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter [Ägyptologische Forschungen 8], Glückstadt/Hamburg/New York [2]1955.

Johnson, Aubrey R.: Hebrew Conceptions of Kingship, in: Samuel H. Hooke (ed.), Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel, Oxford 1958, 204-235.

Kapelrud, Arvid S.: King David and the Sons of Saul, in: La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955) [Studies in the History of Religions 4], Leiden 1959, 294-301.

Koch, Klaus: Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung [Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V. Hamburg 7,1], Göttingen 1989.

Kramer, Samuel N.: The Sumerians. Their History, Culture, and Character, Chicago [2]1964.

Kümmel, Hans Martin: Die Religion der Hethiter. Grundzüge und Probleme, in: Ulrich Mann (Hrsg.), Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis, Darmstadt 1973, 65-85.

Lanczkowski, Günter: Das Königtum im Mittleren Reich, in: La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955) [Studies in the History of Religions 4], Leiden 1959, 269-280.

Lanczkowski, Günter: Königtum I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 19, 323-327.

Loewenstamm, Samuel E.: Zur Götterlehre des Epos von Keret, in: UF 11 (1979) 505-514.

Mayer, Rudolf: Die Bedeutung Elams in der Geschichte des alten Orients. Ein Forschungsbericht, in: Saeculum 7 (1956) 198-220.

Moenikes, Ansgar: Messianismus im Alten Testament (vorapokalyptische Zeit), in: ZRGG 40 (1988) 289-306.

Morenz, Siegfried: Ägyptische Religion [Die Religionen der Menschheit 8], Stuttgart 1960.

Mowinckel, Sigmund: General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom, in: La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955) [Studies in the History of Religions 4], Leiden 1959, 283-293.

Nachtigall, Horst: Das sakrale Königtum bei Naturvölkern und die Entstehung früher Hochkulturen, in: Zeitschrift für Ethnologie 83 (1958) 34-44.

Nagel, Wolfram: Eine Siegesstele des Narāmsîn von Ešnunak?, in: Bruno Jacobs (Hrsg.), Altvorderasien in kleinen Schriften. Festschrift Wolfram Nagel, Wiesbaden 1988, 245-247 (= ZA 53 (1959) 133-135).

Oberhuber, Karl: Zum Problem der "Heiligen Hochzeit" im Bereich des Alten Orients, in: Manfred Mayrhofer (Hrsg.), Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein (1898-1967) [IBK 14], Innsbruck 1968, 269-275.

Oberhuber, Karl: Ein zentrales Problem der altmesopotamischen Religionsgeschichte, in: Anna M. Davies/Wolfgang Meid (eds.), Studies in Greek, Italic, and Indo-European Linguistics Offered to Leonard R. Palmer on the Occasion of his Seventieth Birthday June 5, 1976 [IBK 16], Innsbruck 1976, 261-272.

Otto, Eberhard: Ägypten - Der Weg des Pharaonenreiches [Urban-Taschenbücher 4], Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz ^{5}1979.

Otto, Eberhard: Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten, in: Saeculum 20 (1969) 385-411.

Pope, Marvin H./Röllig, Wolfgang: Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier, in: WbM 1/1, 217-312.

Posener, Georges: De la divinité du Pharaon [Cahiers de la Société Asiatique 15], Paris 1960.

Poulssen, Niek: König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testamentes [Stuttgarter Biblische Monographien 3], Stuttgart 1967.

Pritchard, James B. (ed.): Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton ^{3}1969 (repr. 1974).

Pritchard, James B.: The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, Princeton ^{2}1969 (repr. 1974).

Ries, Julien: Théologies royales en Égypte et au Proche-Orient ancien et hellénisation des cultes orientaux [Centre d'histoire des religions Louvain-la-Neuve. Collection information et enseignement 20], Leuven 1986.

Ringgren, Helmer: מֶלֶךְ mælæk̲, מָלַךְ mālak̲, מְלוּכָה m^{e}lûk̲āh, מַלְכוּת malk̲ût̲, מַמְלָכָה mamlāk̲āh, מַמְלָכוּת mamlāk̲ût̲ (I.), in: THWAT 4, 926-933.

Ringgren, Helmer: Israelitische Religion [Die Religionen der Menschheit 26], Stuttgart 1963.

Ringgren, Helmer: Die Religionen des Alten Orients [Grundrisse zum Alten Testament: Sonderband], Göttingen 1979.

Röllig, Wolfgang: Politische Heiraten im Alten Orient, in: Saeculum 25 (1974) 11-23.

Röllig, Wolfgang: Zum "Sakralen Königtum" im Alten Orient, in: Burkhard Gladigow (Hrsg.), Staat und Religion, Düsseldorf 1981, 114-125.

Röllig, Wolfgang: Die ugaritische Literatur, in: Wolfgang Röllig (u. a.), Altorientalische Literaturen [Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 1], Wiesbaden 1978, 255-271.

Sapin, J.: Quelques systèmes socio-politiques en Syrie au 2° millénaire avant J.-C. et leur évolution historique d'après des documents religieux (légendes, rituels, sanctuaires), in: UF 15 (1983) 157-190.

Schlerath, Bernfried: Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Ein Beitrag zur indogermanischen Kulturgeschichte [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 33,3], Wiesbaden 1960.

Schützinger, Heinrich: Bild und Wesen der Gottheit im Alten Mesopotamien, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), Götterbild in Kunst und Schrift [StU 2], Bonn 1984, 61-80.

Schmid, Hans Heinrich: Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes [Beiträge zur Historischen Theologie 40], Tübingen 1968.

Schmidt, Ludwig: Königtum II. Altes Testament, in: TRE 19, 327-333.

Schmidt, Werner H.: Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes [BZAW 80], Berlin ^{2}1966.

Schottroff, Willy: Gottmensch I (Alter Orient u. Judentum), in: RAC 12, 155-234.

Seybold, Klaus: Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 107], Göttingen 1972.

Seybold, Klaus: מֶלֶךְ mælæk̲, מָלַךְ mālak̲, מְלוּכָה m^{e}lûk̲āh, מַלְכוּת malk̲ût̲, מַמְלָכָה mamläk̲äh, מַמְלָכוּת mamlāk̲ût̲ (II.), in: THWAT 4, 933-956.

Seux, Marie-Joseph: Königtum B. II. und I. Jahrtausend, in: RLA 6, 140-173.

Sjöberg, Åke W.: Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herrscher, in: Orientalia Suecana 21 (1972) 87-112.

Smith, Sidney: The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms, in: Samuel H. Hooke (ed.), Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel, Oxford 1958, 22-73.

Sommerfeld, Walter: Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr. [AOAT 213], Neukirchen-Vluyn 1982.

Stockmeier, Peter: Herrschaft, in: RAC 14, 877-936.

Strommenger, Eva: Herrscher. B. In der Bildkunst (§§ 1-6), in: RLA 4, 345-351.

Topitsch, Ernst: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik (s. unter IV. C. 1.).

von Beckerath, Jürgen: König, in: LÄ 3, 461.

von Schuler, Einar: Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter, in: WbM 1/1, 141-215.

von Soden, Wolfram: Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt 1985.

von Soden, Wolfram: Herrscher im Alten Orient [Verständliche Wissenschaft 54], Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954.

von Soden, Wolfram: Königtum, sakrales, in: RGG^{3} 3, 1712-1714.

von Soden, Wolfram: »Weisheitstexte« in akkadischer Sprache, in: TUAT 3, 110-188.

Waida, Manabu: Authority, in: ER 2, 1-7.

Weippert, Manfred: ^{lú}AD.DA.A.NI in den Briefen des Abduḫeba von Jerusalem an den Pharao, in: UF 6 (1974) 415-419.

Weiser, Artur: Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg, in: VT 16 (1966) 325-354.

Widengren, Geo: Der Feudalismus im Alten Iran (s. unter IV. C. 3. b.).

Widengren, Geo: The Sacral Kingship of Iran (s. unter IV. C. 3. b.).

Widengren, Geo: Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart 1955.

Widengren, Geo: Early Hebrew Myths and their Interpretation, in: Samuel H. Hooke (ed.), Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel, Oxford 1958, 149-203.

Widengren, Geo: Israelite-Jewish Religion. Trends in its History down to the Maccabaean Revolt, in: C. Jouco Bleeker/Geo Widengren (ed.), Historia Religionum 1, Leiden 1969, 223-317.

Widengren, Geo: Die Religionen Irans (s. unter IV. C. 3. b.).

Widengren, Geo: La royauté de l'Iran antique (s. unter IV. C. 3. b.).

Wilson, John A.: Ägypten, in: Henri Frankfort (u. a.), Alter Orient - Mythos und Wirklichkeit [Urban-Taschenbücher 9], Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz ²1981, 37-135.

Wilson, John A.: Authoritiy and Law in Ancient Egypt, in: John A. Wilson (u. a.), Authoritiy and Law in the Ancient Orient [Supplement to the Journal of the American Oriental Society 17], Baltimore 1954, 1-7.

Zandee, Jan: Gott ist König. Königssymbolismus in den antiken Gottesvorstellungen, besonders in der Religion des alten Ägypten, in: C. Jouco Bleeker/Geo Widengren/Eric J. Sharpe (ed.), Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions [Studies in the History of Religions 31], Leiden 1975, 167-178.

Zenger, Erich: Herrschaft Gottes/Reich Gottes II. Altes Testament, in: TRE 15, 176-189.

3. Literatur zum Iran

a. Quellen:

Arrian, Anabasis (s. Wirth, Gerhard/von Hinüber, Oskar).

Asmussen, Jes P.: Historiske tekster fra Achæmenidetiden [Selskabet til historiske kildeskrifters oversættelse XIII 11], Kopenhagen 1960.

Bartholomae, Christian: Die Gatha's des Awesta. Zarathustra's Verspredigten, Straßburg 1905.

Berger, Paul-Richard: Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch, in: ZA 64 (1975) 192-234.

Borger, Rykle [Riekele]: Historische Texte in akkadischer Sprache (aus Babylonien und Assyrien), in: TUAT 1, 354-410.

Borger, Rykle [Riekele]/Hinz, Walther: Die Behistun-Inschrift Darius' des Großen, in: TUAT 1, 419-450.

Borger, Rykle [Riekele]/Hinz, Walther: Eine Dareios-Inschrift aus Pasargadae, in: ZDMG 109 (1959) 117-127.

Cameron, George G.: Persepolis Treasury Tablets [The University of Chicago Oriental Institute Publications 65], Chicago 1948.

Clemen, Carl: Fontes historiae religionis Persicae [Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos 1], Bonn 1920.

Doenges, Norman A.: The Letters of Themistokles, New York 1981.

Duchesne-Guillemin, Jacques: Zoroastre. Étude critique avec une tradition commentée des Gâthâ, Paris ²1975.

Eigler, Gunther (Hrsg.): Platon. Werke (Bd. 8/1), Darmstadt 1990.

Eilers, Wilhelm: Der Keilschrifttext des Kyros-Zylinders, in: Wilhelm Eilers (Hrsg.), Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans, Stuttgart 1971, 156-166.

Feix, Josef (Hrsg.): Herodot. Historien, (2 Bde.) München ³1980 (zit.: Herodot, Historien).

Frye, Richard N.: The 'Aramaic' Inscription on the Tomb of Darius, in: Iranica Antiqua 17 (1982) 85-90.

Gershevitch, Ilya: The Avestan Hymn to Mithra. With an Introduction, Translation and Commentary [University of Cambridge Oriental Publications 4], Cambridge 1959 (repr. 1967).

Gharib, Badri: A Newly Found Old Persian Inscription, in: Iranica Antiqua 8 (1968) 54-69.

Gropp, Gerd: Zwei achämenidische Gefäße mit Inschriften, in: AMI N.F. 12 (1979) 321-328.

Hallock, Richard T.: Persepolis Fortification Tablets [The University of Chicago Oriental Institute Publications 92], Chicago 1969.

Hamp, Eric P.: Final Vowels in Old Persian, in: JNES 13 (1954) 115-117.

Herodot, Historien (s. Feix, Josef).

Herzfeld, Ernst: Altpersische Inschriften [AMI Erg.-Bd. 1], Berlin 1938.

Hinz, Walther: Die Behistan-Inschrift des Darius in ihrer ursprünglichen Fassung, in: AMI N.F. 7 (1974) 121-134.

Hinz, Walther: Altiranische Funde und Forschungen, Berlin 1969.

Hinz, Walther: Die untere Grabinschrift des Dareios, in: ZDMG 115 (1965) 227-241.

Hinz, Walther: Die elamischen Inschriften des Hanne, in: Walter B. Henning/Ehsan Yarshater (eds.), A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh, London 1962, 105-116.

Hinz, Walther: Zu § 14 der Behistun-Inschrift, in: ZDMG 113 (1963) 231-235.

Hinz, Walther: Die Zusätze zur Darius-Inschrift von Behistan, in: AMI N.F. 5 (1972) 243-251.

Hinz, Walther: Zarathustra, Stuttgart 1961.

Humbach, Helmut: Die Gathas des Zarathustra I: Einleitung, Text, Übersetzung, Paraphrase, Heidelberg 1959.

Humbach, Helmut: Die Gathas des Zarathustra II: Kommentar, Heidelberg 1959.

Insler, Stanley: The Gāthās of Zarathustra [Acta Iranica 8], Leiden 1975.

Kaplony-Heckel, Ursula: Ägyptische historische Texte, in: TUAT 1, 525-613.

Kellens, Jean/Pirart, Eric: Les textes vieil-avestiques I: Introduction, texte et traduction, Wiesbaden 1988.

Kellens, Jean/Pirart, Eric: Les textes vieil-avestiques II: Répertoire grammaticaux et lexique, Wiesbaden 1990.

Kent, Roland G.: Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon [American Oriental Series 33], New Haven ²1953.

Lommel, Herman: Die Gathas des Zarathustra, Basel/Stuttgart 1971.

Mayrhofer, Manfred: Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften [SÖAW 338, Veröffentlichungen der Iranischen Kommission 7], Wien 1978.

Miller, Walter (ed.): Xenophon Cyropaedia [The Loeb Classical Library 51/52], (2 Bde.) London/Cambridge (Mass.) 1960/61 (zit.: Xenophon, Kyroupaideia).

Modi, Jivanji J.: Passages in Greek and Latin Literature relating to Zoroaster and Zoroastrianism Translated into English [Journal of the K. R. Cama Oriental Institute 14], Bombay 1929.

Monna, Maria C.: The Gathas of Zarathustra. A Reconstruction of the Text, Amsterdam 1978.

Nyberg, Henrik S.: A Manual of Pahlavi I: Texts, Alphabets, Index, Paradigms, Notes and an Introduction, Wiesbaden ²1964 (1. Aufl.: Hilfsbuch des Pehlevi I: Texte und Indizes, Uppsala 1928).

Nyberg, Henrik S.: A Manual of Pahlavi II: Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corrigenda to Part I, Wiesbaden ²1974 (1. Aufl.: Hilfsbuch des Pehlevi II: Glossar, Uppsala 1931).

Paper, Herbert H.: An Old Persian Text of Darius II (D2Ha), in: JAOS 72 (1952) 169-170.

Schmitt, Rüdiger: The Bisitun-Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text [CII 1/1/1], London 1991.

Schmitt, Rüdiger: Altpersische Siegel-Inschriften [SÖAW 381, Veröffentlichungen der Iranischen Kommission 10], Wien 1981.

Sharp, Ralph N.: The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors (Published by the Central Council of the Celebration of the 25th Century of the Foundation of the Iranian Empire), s.l. (Teheran) s.a. (ca. 1970).

Sims-Williams, Nicholas: The Final Paragraph of the Tomb-Inscription of Darius I (DNb, 50-60): The Old Persian Text in the Light of an Aramaic Version, in: BSOAS 44 (1981) 1-7.

Spiegel, Friedrich: Die altpersischen Keilinschriften im Grundtexte mit Übersetzung, Grammatik und Glossar, Leipzig 1862.

Steve, M.-J.: Inscriptions des Achéménides à Suse (fouilles de 1952 à 1965), in: Studia Iranica 3 (1974) 7-28.

Steve, M.-J.: Inscriptions des Achéménides à Suse (suite), in: Studia Iranica 3 (1974) 135-169.

Steve, M.-J.: Inscriptions des Achéménides à Suse (fin), in: Studia Iranica 4 (1975) 7-26.

Steve, M.-J.: Nouveaux mélanges épigraphiques. Inscriptions royales de Suse et de la Susiane [Mémoires de la Délégation Archéologique en Iran 53 - Mission de Susiane: Ville de royale de Suse 7], Nizza 1987.

Vallat, François: La triple inscription cunéiforme de la statue de Darius Ier (DSab), in: RA 68 (1974) 157-166.

Vallat, François: Les textes cunéiformes de la statue de Darius, in: CDAFI 4 (1974) 161-170.

van Thiel, Helmut (Hrsg.), Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L [Texte zur Forschung 13], Darmstadt ²1983 (zit.: Vita Alexandri Magni).

Vita Alexandri Magni (s. van Thiel, Helmut).

Weissbach, Franz H.: Über die Inschriften des Darius Hystaspis von Nakš-i-Rustam [Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 62/1], Leipzig 1910.

Weissbach, Franz H.: Die Keilinschriften der Achämeniden, Leipzig 1911 (repr. 1968).

Weissbach, Franz H./Bang, Willy: Die altpersischen Keilinschriften in Umschrift und Übersetzung, Leipzig 1908.

Wirth, Gerhard/von Hinüber, Oskar (Hrsg.): Arrian. Der Alexanderzug. Indische Geschichte, München/Zürich 1985 (zit.: Arrian, Anabasis).

Wolff, Fritz: Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen, Straßburg 1910 (repr. Berlin 1960).

Xenophon, Kyroupaideia (s. Miller, Walter).

Yoyotte, Jean: Les inscriptions hiéroglyphiques de la statue de Darius à Suse, in: CDAFI 4 (1974) 181-183.

b. Sekundärliteratur:

Ackroyd, Peter R.: The Jewish Community in Palestine in the Persian Period, in: William D. Davies/Louis Finkelstein (eds.), The Cambridge History of Judaism I: Introduction; The Persian Period, Cambridge 1984, 130-161.

Ackroyd, Peter R.: The Biblical Portrayal of Achaemenid Rulers, in: Achaemenid History 5 (1990) 1-16.

Altheim, Franz: Das alte Iran, in: Golo Mann/Alfred Heuss (Hrsg.), Propyläen Weltgeschichte II 1: Hochkulturen des mittleren und östlichen Asiens, Frankfurt a. M./Berlin 1962 (repr. 1976), 135-235.

Altheim, Franz: Zarathustra, in: Bernfried Schlerath (Hrsg.), Zarathustra [Wege der Forschung 169], Darmstadt 1970, 169-198 (= Die Neue Rundschau 63 (1952) 165-190).

Altheim, Franz/Stiehl, Ruth: Das Jahr Zarathustras, in: Franz Altheim/Joachim Rehork (Hrsg.), Der Hellenismus in Mittelasien [Wege der Forschung 91], Darmstadt 1969, 155-187 (= Supplementum Aramaicum. Aramäisches aus Iran, Baden-Baden 1957, 21-53).

Amiet, Pierre: L'art Achéménide, in: Acta Iranica 1, 163-170.

Asmussen, Jes P.: Xᵘāstvānīft. Studies in Manichaeism [Acta Theologica Danica 7], Kopenhagen 1965.

Asmussen, Jes P.: Ideen und Begriffe der agrarischen Sphäre und ihre Bedeutung in der Verkündigung Zarathustras, in: AoF 7 (1980) 159-170.

Asmussen, Jes P.: Iranica, in: AO 31 (1968) 9-20.

Asmussen, Jes P.: Ein iranisches Wort, ein iranischer Spruch und eine iranische Märchenformel als Grundlage historischer Folgerungen, in: Temenos 3 (1968) 7-18.

Atkinson, K. M. T.: The Legitimacy of Cambyses and Darius as Kings of Egypt, in: JAOS 76 (1956) 167-177.

Azarpay, Guitty: Crowns and Some Royal Insignia in Early Iran, in: Iranica Antiqua 9 (1972) 108-115.

Bailey, Harold W.: Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books [Ratanbai Katrak Lectures], Oxford 1943 (repr. 1971).

Barr, Kai: Irans profet som τέλειος ἄνθρωπος, in: Festskrift til L. L. Hammerich på Tresårsdagen den 31. Juli 1952, Kopenhagen 1952, 26-36.

Bartholomae, Christian: Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1904 (repr. Berlin/New York 1979).

Bartholomae, Christian: Zarathuštras Leben und Lehre, in: Bernfried Schlerath (Hrsg.), Zarathustra [Wege der Forschung 169], Darmstadt 1970, 1-19 (= Akademische Rede (Heidelberg, 22. Nov. 1918) [Kultur und Sprache 4], Heidelberg 1924).

Bauer, Josef: Symbolik des Parsismus. Tafelband [Symbolik der Religionen 18], Stuttgart 1973.

Beekes, R. S. P.: Old Persian p-θ-i-m, in: MSS 50 (1989) 7-13.

Bellelli, Gloria M.: Elementi religiosi in un documento d'arte Iranica di epoca pre-zoroastriana, in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 7 (1983) 343-351.

Belloni, Gian G./dall'Asèn, Liliana F.: Arte Iranica, Mailand 1968.

Benz, Ernst: Ordeal by Fire, in: Joseph M. Kitagawa/Charles H. Long (eds.), Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade, Chicago/London ²1971, 241-264.

Bianchi, Ugo: L'inscription «des daivas» et le zoroastrisme des Achéménides, in: RHR 192 (1977) 3-30.

Bickerman, Elias J.: Calendars and Chronology, in: William D. Davies/Louis Finkelstein (eds.), The Cambridge History of Judaism I: Introduction; The Persian Period, Cambridge 1984, 60-69.

Bickerman, Elias J.: Time-Reckoning, in: Ehsan Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran 3/2: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge 1983, 778-791.

Biezais, Haralds: Der steinerne Himmel [Annales Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis 4/1960], Stockholm 1960, 5-28.

Bivar, A. D. H.: The Allegory of Astyages, in: Acta Iranica 28, 509-520.

Bivar, A. D. H.: Document and Symbol in the Art of the Achaemenids, in: Acta Iranica 4, 49-67.

Bivar, A. D. H.: The Political History of Iran under the Arsacids, in: Ehsan Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran 3/1: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge 1983, 21-99.

Bivar, A. D. H.: Religious Subjects on Achaemenid Seals, in: John R. Hinnels (ed.), Mithraic Studies I. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies, Manchester 1975, 90-105.

Bleeker, C. Jouco: Some Remarks on the Religious Significance of Light, in: C. Jouco Bleeker, The Rainbow. A Collection of Studies in the Science of Religion [Studies in the History of Religions 30], Leiden 1975, 193-207.

Bollweg, Jutta: Protoachämenidische Siegelbilder, in: AMI N.F. 21 (1988) 53-61.

Borchhardt, Jürgen: Bildnisse achaimenidischer Herrscher, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 207-223.

Borchhardt, Jürgen: Eine Doppelaxtstele aus Limyra. Zur Herrschaft der Karer in Lykien, in: Sencer Şahin/Elmar Schwertheim/Jörg Wagner (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976 [ÉPRO 66] Bd. 2, Leiden 1978, 183-191.

Borger, Rykle [Riekele]: Die Chronologie des Darius-Denkmals am Behistun-Felsen [Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1. Philologisch-historische Klasse 3], Göttingen 1982, 105-131.

Boyce, Mary: Ahura Mazdā, in: EncIr 1, 684-687.

Boyce, Mary: Anāhīd II. Anaitis, in: EncIr 1, 1005-1006.

Boyce, Mary: Ātaš, in: EncIr 3, 1-5.

Boyce, Mary: Iranian Festivals, in: Ehsan Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran 3/2: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge 1983, 792-815.

Boyce, Mary: A History of Zoroastrianism I: The Early Period [Handbuch der Orientalistik 1/8/1/2/2A], Leiden/New York/Kopenhagen/Köln ²1989.

Boyce, Mary: A History of Zoroastrianism II: Under the Achaemenians [Handbuch der Orientalistik 1/8/1/2/2A], Leiden/Köln 1982.

Boyce, Mary/Grenet, Frantz: A History of Zoroastrianism III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule [Handbuch der Orientalistik 1/8/1/2/2], Leiden/New York/København/Köln 1991.

Boyce, Mary: The Lady and the Scribe; Some Further Reflections on Anāhīt and Tīr, in: Acta Iranica 28, 277-282.

Boyce, Mary: On Mithra, Lord of Fire, in: Acta Iranica 4, 69-76.

Boyce, Mary: Achaemenid Religion, in: EncIr 1, 426-429.

Boyce, Mary: The Religion of Cyrus the Great, in: Achaemenid History 3 (1988) 15-31.

Boyce, Mary: Persian Religion in the Achemenid Age, in: William D. Davies/Louis Finkelstein (eds.), The Cambridge History of Judaism I: Introduction; The Persian Period, Cambridge 1984, 279-307.

Boyce, Mary: Toleranz und Intoleranz im Zoroastrismus, in: Saeculum 21 (1970) 325-343.

Boyce, Mary: Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices, London 1979.

Boyd, James W.: Zoroastrianism. Avestan Scripture and Rite, in: Frederick M. Denny/Rodney L. Taylor (eds.), The Holy Book in Comparative Perspective, Columbia (South Carolina) 1985, 109-125.

Brandenstein, Wilhelm: Der persische Satz bei Aristophanes, Ἀχαρνῆς, Vers 100, in: WZKSO 8 (1964) 43-58.

Brandenstein, Wilhelm/Mayrhofer, Manfred: Handbuch des Altpersischen, Wiesbaden 1964.

Bresciani, Edda: Egypt, Persian Satrapy, in: William D. Davies/Louis Finkelstein (eds.), The Cambridge History of Judaism I: Introduction; The Persian Period, Cambridge 1984, 358-372.

Bresciani, Edda: The Persian Occupation of Egypt, in: Ilya Gershevitch (ed.), The Cambridge History of Iran 2: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge 1985, 502-528.

Breuer, Stefan: Imperien der Alten Welt [Urban-Taschenbücher 385], Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1987.

Briant, Pierre: Des Achéménides aux roix hellénistiques: continuités et ruptures, in: ASNP 3 ser. 9 (1979) 1375-1414.

Briant, Pierre: La Perse avant l'empire (un état de la question), in: Iranica Antiqua 19 (1984) 71-118.

Briant, Pierre: Pouvoir central et polycentrisme culturel dans l'empire Achéménide, in: Achaemenid History 1 (1987) 1-31.

Bringmann, Klaus: Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft, in: Hermes 104 (1976) 266-279.

Brown, John Pairman: Kingdom of God, in: ER 8, 304-312.

Busse, Heribert: Der persische Staatsgedanke im Wandel der Geschichte, in: Saeculum 28 (1977) 53-74.

Busse, Heribert: Thron, Kosmos und Lebensbaum im Schāhnāme, in: Wilhelm Eilers (Hrsg.), Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans, Stuttgart 1971, 8-21.

Calmeyer, Peter: Aufreihung - Duplik - Kopie - Umbildung, in: Achaemenid History 3 (1988) 101-119.

Calmeyer, Peter: Fortuna - Tyche - Khvarnah, in: JdI 94 (1979) 347-365.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive, in: AMI N.F. 6 (1973) 135-152.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive II. Der leere Wagen, in: AMI N.F. 7 (1974) 49-77.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive III. Felsgräber, in: AMI N.F. 8 (1975) 99-113.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive IV. »Persönliche Krone« und Diadem; V. Synarchie, in: AMI N.F. 9 (1976) 45-95.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive V. Synarchie: Korrekturen und Nachträge, in: AMI N.F. 10 (1977) 191-195.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive VI. Toxotai, in: AMI N.F. 12 (1979) 303-313.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive VII. Achsnägel in Form von Betenden, in: AMI N.F. 13 (1980) 99-111.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statistische Landcharte des Perserreiches« I, in: AMI N.F. 15 (1982) 105-187.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statistische Landcharte des Perserreiches« II, in: AMI N.F. 16 (1983) 141-222.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive VIII. Die »Statistische Landcharte des Perserreiches«. Nachträge und Korrekturen, in: AMI N.F. 20 (1987) 129-146.

Calmeyer, Peter: Zur Genese altiranischer Motive X. Die elamisch-persische Tracht, in: AMI N.F. 21 (1988) 27-51.

Calmeyer, Peter: Zur bedingten Göttlichkeit des Großkönigs, in: AMI N.F. 14 (1981) 55-60.

Calmeyer, Peter: Das Grabrelief von Ravansar, in: AMI N.F. 11 (1978) 73-85.

Calmeyer, Peter: Greek Historiography and Achaemenid Reliefs, in: Achaemenid History 2 (1987) 11-26.

Calmeyer, Peter: Das Persepolis der Spätzeit, in: Achaemenid History 4 (1990) 7-36.

Calmeyer, Peter: Zur Rechtfertigung einiger großköniglicher Inschriften und Darstellungen: Die Yaunā, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 153-167.

Calmeyer, Peter: Vom Reisehut zur Kaiserkrone. B. Stand der archäologischen Forschung zu den iranischen Kronen, in: AMI N.F. 10 (1977) 168-190.

Calmeyer, Peter: Textual Sources for the Interpretation of Achaemenian Palace Decorations, in: Iran 18 (1980) 55-63.

Calmeyer, Peter: Ägyptischer Stil und reichsachaimenidische Inhalte auf dem Sockel der Dareios-Statue aus Susa/Heliopolis, in: Achaemenid History 6 (1991) 285-303.

Calmeyer, Peter: "Das Zeichen der Herrschaft ... Ohne Šamaš wird es nicht gegeben", in: AMI N.F. 17 (1984) 135-153.

Cameron, George G.: Cyrus the "Father", and Babylonia, in: Acta Iranica 1, 45-48.

Cameron, George G.: Darius the Great and his Scythian (Saka) Campaign. Bisitun and Herodotus, in: Acta Iranica 4, 77-88.

Cameron, George G.: An Inscription of Darius from Pasargadae, in: Iran 5 (1967) 7-10.

Canney, Maurice A.: Ancient Conceptions of Kingship (s. unter IV. C. 2.).

Choksy, Jamsheed K.: Gesture in Ancient Iran and Central Asia I: the Raised Hand, in: Acta Iranica 30, 30-37.

Christensen, Arthur: Det gamle og det nye Persien [Folkelæsning 353], Kopenhagen 1930.

Clemen, Carl: Herodot als Zeuge für den Mazdaismus, in: ARW 16 (1913) 101-121.

Clemen, Carl: Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion [RVV 17], Gießen 1920.

Closs, Alois: Zarathustra unter den "Propheten", in: Arnold Burgmann (u. a.), Al-Bahit, Festschrift Joseph Henninger [Studia Instituti Anthropos 28], St. Augustin 1976, 77-110.

Colpe, Carsten: Amǝša Spǝnta's, in: WbM 1/4, 261-266.

Colpe, Carsten: Aša, in: WbM 1/4, 297.

Colpe, Carsten: Königtum, in: WbM 1/4, 379-380.

Colpe, Carsten: Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum, in: Studium Generale 18 (1965) 116-133.

Colpe, Carsten: Reflections on the History of the Ameša-Spenta-Conception, in: Iran ancien. Actes du XXIXe Congrès international des Orientalistes. Section organisée par Philippe Gignoux, Paris 1975, 4-8.

Colpe, Carsten: Zarathustra und der frühe Zoroastrismus, in: Jes P. Asmussen/Jørgen Læssøe (Hrsg.), Handbuch der Religionsgeschichte 2, Göttingen 1972, 319-357.

Colpe, Carsten/Calmeyer, Peter/von Gall, Hubertus: Zu Eigenart, Verwertbarkeit und Bestand der literarischen und archäologischen Primärquellen, in: WbM 1/4, 195-219.

Colpe, Carsten/von Gall, Hubertus: Auramazdā, in: WbM 1/4, 300-302.

Cook, J. M.: The Rise of the Achaemenids and Establishment of their Empire, in: Ilya Gershevitch (ed.), The Cambridge History of Iran 2: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge 1985, 200-291.

Corsaro, Mauro: Gli Ioni tra Greci e Persiani: il problema dell'identità Ionica nel dibattito culturale e politico del V secolo, in: Achaemenid History 6 (1991) 41-55.

Dandamaev [Dandamayev], Muhammad A.: Babylonia I. History of Babylonia in the Median and Achaemenid Periods, in: EncIr 3, 326-334.

Dandamaev [Dandamayev], Muhammad A.: Babylonia in the Persian Age, in: William D. Davies/Louis Finkelstein (eds.), The Cambridge History of Judaism I: Introduction; The Persian Period, Cambridge 1984, 326-342.

Dandamaev [Dandamayev], Muhammad A.: Cambyses, in: EncIr 4, 726-729.

Dandamaev [Dandamayev], Muhammad A.: Politische und wirtschaftliche Geschichte, in: Gerold Walser (Hrsg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte [Historia Einzelschriften 18], Wiesbaden 1972, 15-58.

Dandamaev [Dandamayev], Muhammad A.: Persien unter den ersten Achämeniden (6. Jahrhundert v. Chr.) [Beiträge zur Iranistik 8], Wiesbaden 1976 (Orig.: Iran pri pervyh Ahemenidah (VI v. do n. è.), Moskau 1963).

Dandamaev [Dandamayev], Muhammad A.: La politique religieuse des Achéménides, in: Acta Iranica 4, 193-200.

Dandamaev [Dandamayev], Muhammad A./Livshits, V.: Zattumēšu, a Magus in Babylonia, in: Acta Iranica 28, 457-459.

Davidson, Olga M.: The Crown-Bestower in the Iranian Book of Kings, in: Acta Iranica 24, 61-148.

Debevoise, Neilson C.: The Essential Characteristics of Parthian and Sasanian Glyptic Art, in: Berytus 1 (1934) 12-18.

de Waele, Éric: Travaux archéologiques à Šekāf-e Salmān et Kūl-e Farah près d'Iẕeh (Mālamir), in: Iranica Antiqua 16 (1981) 45-61.

Demandt, Alexander: Die Ohren des falschen Smerdis, in: Iranica Antiqua 9 (1972) 94-101.

Demandt, Alexander: Studien zur Kaaba-i-Zerdoscht, in: AA 83 (1968) 520-540.

Dombrowski, B. W. W.: Mazdā Ahura - Ahura Mazdā - Auramazdā - "Lord Wisdom", in: Iranica Antiqua 18 (1983) 199-220.

du Breuil, Paul: Le Zoroastrisme [Que sais-je? 2008], Paris 1982.

Duchesne-Guillemin, Jacques: Āyadana, in: EncIr 3, 126.

Duchesne-Guillemin, Jacques: Le dieu de Cyrus, in: Acta Iranica 3, 11-21.

Duchesne-Guillemin, Jacques: Le «xᵛarənah», in: AION (sezione linguistica) 5 (1963) 19-31.

Duchesne-Guillemin, Jacques: Encore le xᵛarənah, in: Studia Iranica 20 (1991) 193-195.

Duchesne-Guillemin, Jacques: Johanna Narten, Mary Boyce, Georges Dumézil, in: Gherardo Gnoli/Antonio Panaino, Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies, held in Turin, September 7th-11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea, Rom 1990, 85-94.

Duchesne-Guillemin, Jacques: La religion des Achéménides, in: Gerold Walser (Hrsg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte [Historia Einzelschriften 18], Wiesbaden 1972, 59-82.

Duchesne-Guillemin, Jacques: Religion of Ancient Iran, Bombay 1973 (Orig.: La religion de l'Iran ancien, Paris 1962).

Duchesne-Guillemin, Jacques: The Western Response to Zoroaster [Ratanbai Katrak Lectures 1956], Oxford 1958.

Duchesne-Guillemin, Jacques: La royauté iranienne et le xᵛarənah, in: Gherardo Gnoli/Adriano V. Rossi (eds.), Iranica [Istituto Universitario Orientale - Seminario di Studi Asiatici, Series Minor 10], Neapel 1979, 375-386.

Duchesne-Guillemin, Jacques: Sonnenkönigtum und Mazdareligion, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 135-139.

Duchesne-Guillemin, Jacques: Symbolik des Parsismus [Symbolik der Religionen 8], Stuttgart 1961.

Dulęba, Władysław: Was Darius a Zoroastrian?, in: Folia Orientalia 18 (1977) 205-209.

Dumézil, Georges: L'intronisation de Darius, in: Acta Iranica 23, 143-149.

Dumézil, Georges: Naissance d'archanges (Jupiter Mars Quirinus, III). Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne, Paris 1945.

Dupont-Sommer, André: La stèle trilingue récemment découverte au Lêtôon de Xanthos: le texte Araméen, in: CRAI 1974, 132-149.

Eichler, Seyyare: Götter, Genien und Mischwesen in der urartäischen Kunst [AMI Erg.-Bd. 12], Berlin 1984.

Eilers, Wilhelm: Banda "servant" II. The Term, in: EncIr 3, 682-683.

Eilers, Wilhelm: Vier Bronzewaffen mit Keilinschriften aus West-Iran, in: Persica 4 (1969) 1-56.

Eilers, Wilhelm: Einige altiranische Etymologien, in: MSS 45 (1985) 23-38.

Eilers, Wilhelm: Iran zwischen Ost und West, in: Wilhelm Eilers (Hrsg.), Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans, Stuttgart 1971, 22-34.

Eilers, Wilhelm: Vom Reisehut zur Kaiserkrone. A. Das Wortfeld, in: AMI N.F. 10 (1977) 153-168.

Elayi, J.: Le rôle de l'Oracle de Delphes dans le conflit Gréco-Perse d'après «Les Histoires» d'Hérodote I, in: Iranica Antiqua 13 (1978) 93-118.

Elayi, J.: Le rôle de l'Oracle de Delphes dans le conflit Gréco-Perse d'après «Les Histoires» d'Hérodote II, in: Iranica Antiqua 14 (1979) 67-151.

Erdmann, Kurt: Das iranische Feuerheiligtum, Leipzig 1941.

Fahr, Heinz: Kambyses. Ein Beitrag zur Herodotinterpretation, (Phil. Diss.) Hamburg 1959.

Farkas, Ann: The Behistun-Relief, in: Ilya Gershevitch (ed.), The Cambridge History of Iran 2: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge 1985, 828-831.

Fauth, Wolfgang: Diener der Götter - Liebling der Götter. Der altorientalische Herrscher als Schützling höherer Mächte (s. unter IV. C. 2.).

Fears, J. Rufus: Gottesgnadentum (Gottkönigtum), in: RAC 11, 1103-1159.

Filippani-Ronconi, Pio: La conception sacrée de la royauté iranienne, in: Acta Iranica 1, 90-101.

Forderer, Manfred: Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion. Das Auftreten des Perserreiches in der zeitgenössischen Geschichtsdeutung, (Phil. Diss.) Tübingen 1952.

Forssman, Bernhard: Zur altpersischen Syntax: DB I 50, in: MSS 41 (1982) 35-47.

Frei, Peter: Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich, in: Peter Frei/Klaus Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich [OBO 55], Fribourg/Göttingen 1984, 7-43.

Frenschkowski, Marco: Iranische Königslegende in der Adiabene. Zur Vorgeschichte von Josephus: *Antiquitates* XX, 17-33, in: ZDMG 140 (1990) 213-233.

Frye, Richard N.: The Charisma of Kingship in Ancient Iran, in: Iranica Antiqua 4 (1964) 36-54.

Frye, Richard N.: Gestures of Deference to Royalty in Ancient Iran, in: Iranica Antiqua 9 (1972) 102-107.

Frye, Richard N.: The History of Ancient Iran [Handbuch der Altertumswissenschaft 3,7], München 1983.

Frye, Richard N.: The Institutions, in: Gerold Walser (Hrsg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte [Historia Einzelschriften 18], Wiesbaden 1972, 83-93.

Frye, Richard N.: Methodology in Iranian History, in: Richard N. Frye (Hrsg.), Neue Methodologie in der Iranistik, Wiesbaden 1974, 57-69.

Frye, Richard N.: Die Perser. Das erste Imperium der Antike, München/Zürich 1977 (Orig.: The Heritage of Persia, London 1962).

Frye, Richard N.: Religion in Fars under the Achaemenids, in: Acta Iranica 23, 171-178.

Gaube, Heinz: Theologe und Staat in Iran, in: Heinrich von Stietencron (Hrsg.), Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986, 164-176.

Geiger, Bernhard: Die Amǝša Spǝntas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung [SAWW 176/7], Wien 1916.

Geiger, Wilhelm: Ostīrānische Kultur im Altertum, Erlangen 1882.

Gershevitch, Ilya: Extrapolation of Old Persian from Elamite, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 51-56.

Gershevitch, Ilya: Farr u Aurang, in: Acta Iranica 24, 191-194.

Gershevitch, Ilya: Old Iranian Literature, in: Ilya Gershevitch (u. a.), Literatur [Handbuch der Orientalistik 1/4/2/1], Leiden/Köln 1968, 1-30.

Gershevitch, Ilya: Zoroaster's Own Contribution, in: JNES 23 (1964) 12-38.

Ghirshman, Roman: L'Apadana de Suse, in: Iranica Antiqua 3 (1963) 148-154.

Ghirshman, Roman: La civilisation achéménide et l'Urartu, in: Walter B. Henning/Ehsan Yarshater (eds.), A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh, London 1962, 85-88.

Ghirshman, Roman: Les daivadâna, in: János Harmatta (ed.), Studies in the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia, Budapest 1979, 7-18.

Ghirshman, Roman: La formation quadripartite des tribus Perses, in: János Harmatta (ed.), Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia, Budapest 1979, 73-83.

Gignoux, Philippe: Die religiöse Administration in sasanidischer Zeit: ein Überblick, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 253-266.

Gignoux, Philippe (Rez.): D. Metzler, Ziele und Formen königlicher Innenpolitik im vorislamischen Iran. Münster 1977. 280 p., 43 fig. [thèse dactylographée], in: Studia Iranica 12 (1983) 121-122.

Gnoli, Gherardo: L'Arachosia e l'Avesta, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 121-133.

Gnoli, Gherardo: On Old Persian *famah-*, in: Acta Iranica 30, 83-92.

Gnoli, Gherardo: The Idea of Iran. An Essay on its Origin [Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Serie Orientale Roma 62], Rom 1989.

Gnoli, Gherardo: Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos, in: Antaios 8 (1967) 528-549.

Gnoli, Gherardo: A Note on the Magi and Eudemus of Rhodes, in: Acta Iranica 28, 283-288.

Gnoli, Gherardo: Note su xšāyaθiya- e xšaça-, in: Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata II [Studies in the History of Religions 22], Leiden 1972, 88-97.

Gnoli, Gherardo: Note sullo «xᵛarənah-», in: Acta Iranica 23, 207-218.

Gnoli, Gherardo: Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides, in: Acta Iranica 2, 117-190 (Orig.: Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi, in: Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci I [Istituto Universitario Orientale - Seminario di Studi Asiatici, Series Minor], (2 Bde.) Neapel 1974, 23-88).

Gnoli, Gherardo: Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion, in: Ugo Bianchi/C. Jouco Bleeker/Alessandro Bausani (eds.), Problems and Methods of the History of Religions. Proceedings of the Study Conference organized by the Italian Society for the History of Religions on the Occasion of the Tenth Anniversary of the Death of Raffaele Pettazzoni, Rome, 6th to 8th December 1969 [Studies in the History of Religions 19], Leiden 1972, 67-101.

Gnoli, Gherardo: Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origin of Mazdeism and Related Problems [Istituto Universitario Orientale - Seminario di Studi Asiatici 7, Series Minor], Neapel 1980.

Gropp, Gerd: Beobachtungen in Persepolis, in: AMI N.F. 4 (1971) 25-49.

Gropp, Gerd: Das Bildnis im Alten Iran - Achämeniden- bis Sasanidenzeit, in: Martin Kraatz/Jürg Meyer zur Capellen/Dietrich Seckel (Hrsg.), Das Bildnis in der Kunst des Orients [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 50,1], Stuttgart 1990, 51-55.

Gropp, Gerd: Die Funktion des Feuertempels der Zoroastrier, in: AMI N.F. 2 (1969) 147-175.

Gropp, Gerd: Herrscherethos und Kriegsführung bei Achämeniden und Makedonen, in: Jakob Ozols/Volker Thewalt (Hrsg.), Aus dem Osten des Alexanderreiches: Völker und Kulturen zwischen Orient und Okzident. Festschrift zum 65. Geburtstag von Klaus Fischer, Köln 1984, 32-42.

Gropp, Gerd: Urartäische Miszellen, in: AMI N.F. 22 (1989) 103-124.

Gropp, Gerd: Ein Pferdegeschirr und Streitwagen aus Urartu (s. unter IV. C. 2.).

Gschnitzer, Fritz: Die sieben Perser und das Königtum des Dareios. Ein Beitrag zur Achaimenidengeschichte und zur Herodotanalyse [SHAW 3], Heidelberg 1977.

Hadot, Pierre: Fürstenspiegel (s. unter IV. C. 2.).

Haebler, Claus: Altpersisch *'vrd*. Zur Schlußpassage der Darius-Inschrift Na, in: MSS 45 (1985) 81-96.

Haerinck, E.: Le palais achéménide de Babylone, in: Iranica Antiqua 10 (1973) 108-132.

Hampel, Jürgen: Amərə(ta)tāt, in: WbM 1/4, 258-261.

Hansman, John: An Achaemenian Stronghold, in: Acta Iranica 6, 289-309.

Harmatta, János: Les modèles littéraires de l'édit babylonien de Cyrus, in: Acta Iranica 1, 29-44.

Hartmann, Sven S.: Datierung der jungavestischen Apokalyptik, in: David Hellholm (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen ²1989, 61-75.

Hauri, Christoph: Das pentathematische Schema der altpersischen Inschriften, Wiesbaden 1973.

Heiler, Friedrich: Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum (s. unter IV. B. 2.).

Henning, Walter Bruno: Zoroaster. Politician or Witch-Doctor? [Ratanbai Katrak Lectures 1949], London 1951.

Herrenschmidt, Clarisse: Banda "servant" II. *Old Persian* bandaka, in: EncIr 3, 683-685.

Herrenschmidt, Clarisse: Les créations d'Ahuramazda, in: Studia Iranica 6 (1977) 17-58.

Herrenschmidt, Clarisse: Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius Ier d'après ses inscriptions en vieux-perse, in: Studia Iranica 5 (1976) 33-65.

Herrenschmidt, Clarisse (Rez.): W. Knauth et S. Nadjmabadi, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi, in: Studia Iranica 9 (1980) 343-344.

Herrenschmidt, Clarisse: Notes sur la parenté chez les Perses au début de l'empire Achéménide, in: Achaemenid History 2 (1987) 53-67.

Herrenschmidt, Clarisse: Nugae Antico-Persianae, in: Achaemenid History 4 (1990) 37-61.

Herrenschmidt, Clarisse: Le paragraphe 70 de l'inscription de Bisotun, in: C.-H. de Fouchécour/Philippe Gignoux (eds.), Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard [Studia Iranica, Cahier 7], Paris 1989, 193-208.

Herrenschmidt, Clarisse: La religion des Achéménides: état de la question, in: Studia Iranica 9 (1980) 325-339.

Herrenschmidt, Clarisse: Deux remarques sur les inscriptions royales Achéménides, in: Studia Iranica 13 (1984) 151-156.

Herrmann, Gottfried: Zu altpersisch *uv'mrišiyuš 'mriyt'*, in: ZDMG 128 (1978) 98-99.

Herzfeld, Ernst: Zoroaster and his World, (2 Bde.) Princeton 1947.

Hincha, Georg: Zum Ursprung der altpersischen Keilschrift, in: Richard N. Frye (Hrsg.), Neue Methodologie in der Iranistik, Wiesbaden 1974, 70-84.

Hinz, Walther: Darius und die Perser. Eine Kulturgeschichte der Achämeniden, Baden-Baden 1976.

Hinz, Walther: Darius und der Suezkanal, in: AMI N.F. 8 (1975) 115-121.

Hinz, Walther: Die Entstehung der altpersischen Keilschrift, in: AMI N.F. 1 (1968) 95-98.

Hinz, Walther: Altiranische Funde und Forschungen, Berlin 1969.

Hinz, Walther: Großkönig Darius und sein Untertan, in: Acta Iranica 28, 473-481.

Hinz, Walther: Das erste Jahr des Großkönigs Dareios, in: ZDMG 92 (1938) 136-173.

Hinz, Walther: Die Quellen, in: Gerold Walser (Hrsg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte [Historia Einzelschriften 18], Wiesbaden 1972, 5-14.

Hinz, Walther: Reichsgründer Kyros, in: Wilhelm Eilers (Hrsg.), Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans, Stuttgart 1971, 55-63.

Hinz, Walther: Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen [Göttinger Orientforschungen 3/3], Wiesbaden 1975.

Hinz, Walther: Neue Wege im Altpersischen [Göttinger Orientforschungen 3/1], Wiesbaden 1973.

Hoffmann, Karl: Altiranisch, in: Karl Hoffmann (u. a.), Iranistik [Handbuch der Orientalistik 1/4/1], Leiden/Köln 1958 (repr. 1967), 1-19.

Hoffmann, Karl: Das Avesta in der Persis, in: János Harmatta (ed.), Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia, Budapest 1979, 89-93.

Hoffmann, Karl: Zur Parenthese im Altpersischen, in: MSS 9 (1956) 79-86.

Hoffmann, Karl: Zur altpersischen Schrift, in: Johanna Narten (Hrsg.), Karl Hoffmann. Aufsätze zur Indoiranistik II, Wiesbaden 1976, 620-645.

Hofstetter, Josef: Zu den griechischen Gesandtschaften nach Persien, in: Gerold Walser (Hrsg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte [Historia Einzelschriften 18], Wiesbaden 1972, 94-107.

Holt, Frank L.: Alexander the Great and Bactria. The Formation of a Greek Frontier in Central Asia [Mnemosyne Suppl. 104], Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988.

Hopkins, Clark: The Parthian Temple, in: Berytus 7 (1942) 1-18.

Hultgård, Anders: Man as a Symbol of God, in: Haralds Biezais (ed.), Religious Symbols and their Functions [Scripta Instituti Donneriani Aboensis 10], Uppsala 1979, 110-116.

Humbach, Helmut: A Western Approach to Zarathushtra [Journal of the K. R. Cama Oriental Institute 51], Bombay 1984.

Humbach, Helmut: Vedic Índraśca Vāyo ~ Old Avestan Mazdåscā Ahurāṇhō, in: MSS 41 (1982) 95-102.

Itō, Gikyō: On Old Persian 'rt'č brzmniy, in: Studia Iranica 10 (1981) 323-324.

Jacobs, Bruno: Das Chvarnah - Zum Stand der Forschung, in: MDOG 119 (1987) 215-248.

Jamzadeh, Parivash: The Winged Ring with Human Bust in Achaemenid Art as a Dynastic Symbol, in: Iranica Antiqua 17 (1982) 91-99.

Jänichen, Hans: Bildzeichen der königlichen Hoheit bei den iranischen Völkern [Antiquitas 1/3], Bonn 1956.

Junge, Peter J.: Dareios I. König der Perser, Leipzig 1944.

Kaiser, Otto: Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh [4]1978.

Kellens, Jean: L'Avesta comme source historique: La liste des Kayanides, in: János Harmatta (ed.), Studies in the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia, Budapest 1979, 41-53.

Kellens, Jean: Avestique, in: CLI 32-55.

Kellens, Jean: Die Religion der Achämeniden, in: AoF 10 (1983) 107-123.

Kellens, Jean: Yasna 46,1 et un aspect de l'idéologie politique iranienne, in: Studia Iranica 12 (1983) 143-150.

Khalifeh-Soltani, Iradj: Das Bild des idealen Herrschers in der iranischen Fürstenspiegelliteratur dargestellt am Beispiel des Qäbūs-Nämé, (Phil. Diss.) Tübingen 1971.

Khodadadian, A.: Achämeniden und der Zoroastrismus, in: Akten des VII. Internationalen Kongresses für iranische Kunst und Archäologie (München, 7.-10. September 1976) [AMI Erg.-Bd. 6], Berlin 1979, 333-335.

Kirfel, Willibald: Zahlen- und Farbensymbole, in: Saeculum 12 (1961) 237-247.

Kleiss, Wolfram: Beobachtungen in der Umgebung von Persepolis und Naqš-i Rustam, in: AMI N.F. 9 (1976) 131-150.

Kleiss, Wolfram: Zur Entwicklung der achaemenidischen Palastarchitektur, in: Iranica Antiqua 15 (1980) 199-211.

Kleiss, Wolfram/Calmeyer, Peter: Das unvollendete achaemenidische Felsgrab bei Persepolis, in: AMI N.F. 8 (1975) 81-98.

Klíma, Otakar: Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus [Dissertationes Orientales 37], Prag 1977.

Klíma, Otakar: Ruhm und Untergang des Alten Iran, Leipzig 1988 (Orig.: Sláva a pád starého Iránu, Prag 1977).

Klimkeit, Hans-Joachim: Der iranische Auferstehungsglaube, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), Tod und Jenseits im Glauben der Völker, Wiesbaden 1978, 62-76.

Knauth, Wolfgang/Nadjmabadi, Sejfoddin: Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi nach den antiken und einheimischen Quellen dargestellt, Wiesbaden 1975.

Koch, Heidemarie: Zu den Lohnverhältnissen der Dareioszeit in Persien, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 19-50.

Koch, Heidemarie: Persien zur Zeit des Dareios. Das Achämenidenreich im Lichte neuer Quellen [Kleine Schriften aus dem Vorgeschichtlichen Seminar 25], Marburg 1988.

Koch, Heidemarie: Zur Religion der Achämeniden, in: ZAW 100 (1988) 393-405.

Koch, Heidemarie: Einige Überlegungen zur Bauplanung in Persepolis, in: AMI N.F. 20 (1987) 147-159.

Koch, Heidemarie: Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen [Göttinger Orientforschungen 3/4], Wiesbaden 1977.

Koch, Klaus: Weltordnung und Reichsidee im alten Iran, in: Peter Frei/Klaus Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich [OBO 55], Fribourg/Göttingen 1984, 45-119.

König, Franz: L'action mondiale de Zarathuštra, in: Acta Iranica 1, 231-235.

König, Franz: Die Religion des Zarathustra, in: Franz König (Hrsg.), Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte II, Freiburg 1956, 607-663.

König, Franz: Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament, Wien/Freiburg/Basel 1964.

König, Friedrich W.: Der falsche Bardija. Dareios der Grosse und die Lügenkönige [Klotho 4], Wien 1938.

König, Friedrich W.: Der Burgbau zu Susa nach dem Bauberichte des Königs Dareios I., Leipzig 1930.

König, Friedrich W.: Älteste Geschichte der Meder und Perser [Der Alte Orient 33], Leipzig 1934.

König, Friedrich W.: Relief und Inschrift des Koenigs Dareios I am Felsen von Bagistan, Leiden 1928.

Krauss, Rolf: Kambyses, in: LÄ 3, 303-304.

Krefter, Friedrich: Neues von Persepolis, in: AMI N.F. 5 (1972) 253-256.

Krefter, Friedrich: Achämenidische Palast- und Grabtüren, in: AMI N.F. 1 (1968) 99-113.

Krefter, Friedrich: Persepolis. A Propos: Beiträge zur Funktionsbestimmung, in: AMI N.F. 6 (1973) 153-161.

Krefter, Friedrich: Persepolis im Modell. Das Modell der Palastterasse von Persepolis im Maßstab 1:200 und die Probleme seiner Erstellung, in: AMI N.F. 2 (1969) 123-137.

Kuhrt, Amélie: The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy, in: JSOT 25 (1983) 83-97.

Kuhrt, Amélie/Sherwin-White, Susan: Xerxes' Destruction of Babylonian Temples, in: Achaemenid History 2 (1987) 69-78.

Kuiper, Franciscus B. J.: The Bliss of Aša, in: F. B. J. Kuiper, Ancient Indian Cosmogony, New Delhi 1983, 54-89.

Laroche, Emmanuel: La stèle trilingue récemment découverte au Lêtôon de Xanthos: le texte Lycien, in: CRAI 1974, 115-125.

Lecoq, Pierre: Excursus: à propos du *f* »Mède«, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 141-143.

Lecoq, Pierre: Le mot *famah-* et les Scythes, in: CRAI 1987, 671-681.

Lecoq, Pierre: Le problème de l'écriture cunéiforme vieux-perse, in: Acta Iranica 3, 25-107.

Lecoq, Pierre: Un problème de religion Achéménide: Ahura Mazda ou Xvarnah?, in: Acta Iranica 23, 301-326.

Lehmann-Haupt, Carl F. F.: Dareios und sein Roß, in: Klio 18 (1922/23) 59-64.

Lehmann-Haupt, Carl F. F.: Wann lebte Zarathuštra?, in: Jal D. C. Pavry (ed.), Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry, London/Oxford 1933, 251-280.

Lentz, Wolfgang: Yima und Khvarenah in the Avestan Gathas, in: Walter B. Henning/Ehsan Yarshater (eds.), A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh, London 1962, 131-134.

Levalois, Christophe: Royauté et figures mythiques dans l'ancien Iran, Mailand 1987.

Lewis, D. M.: The Persepolis Fortification Texts, in: Achaemenid History 4 (1990) 1-6.

Liebert, Gösta: Indoiranica: v.-p. vazraka-, av. vazra-, v.-ind. vájra-, in: Acta Iranica 2, 63-90.

Lincoln, Bruce: Yima, in: WbM 1/4, 469-473.

Lindholm, Charles: Kinship Structure and Political Authority: The Middle East and Central Asia, in: CSSH 28 (1986) 334-355.

Lloyd, Alan B.: Herodotus Book II. Introduction [ÉPRO 43], Leiden 1975.

Lloyd, Alan B.: Herodotus Book II. Commentary 1-98 [ÉPRO 43], Leiden 1976.

Lloyd, Alan B.: Herodotus Book II. Commentary 99-182 [ÉPRO 43], Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988.

Lloyd, Alan B.: Herodotus on Cambyses. Some Thoughts on Recent Works, in: Achaemenid History 3 (1988) 55-66.

Lochner-Hüttenbach, Fritz: Brief des Königs Darius an den Satrapen Gadatas, in: Wilhelm Brandenstein/Manfred Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, Wiesbaden 1964, 91-98.

Lommel, Herman: Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spentas, in: Bernfried Schlerath (Hrsg.), Zarathustra [Wege der Forschung 169], Darmstadt 1970, 377-396 (= Festschrift für Adolf E. Jensen, Teil 1 (1964) 365-377).

Lommel, Herman (Rez.): B. Geiger, Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung, in: Bernfried Schlerath (Hrsg.), Zarathustra [Wege der Forschung 169], Darmstadt 1970, 20-32 (= Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde 43 (1926) 29-36).

L'Orange, Hans P.: Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World, in: La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955) [Studies in the History of Religions 4], Leiden 1959, 481-492.

Luschey, Heinz: Archäologische Bemerkungen zu der Darius-Statue von Susa, in: Akten des VII. Internationalen Kongresses für iranische Kunst und Archäologie (München, 7.-10. September 1976) [AMI Erg.-Bd. 6], Berlin 1979, 207-217.

Luschey, Heinz: Bīsotūn II. Archeology, in: EncIr 4, 291-299.

Luschey, Heinz: Die Darius-Statuen aus Susa und ihre Rekonstruktion, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 191-206.

Luschey, Heinz: Ein königliches Emblem, in: AMI N.F. 5 (1972) 257-260.

Luschey, Heinz: Iran und der Westen von Kyros bis Khosrow, in: AMI N.F. 1 (1968) 15-37.

Luschey, Heinz: Zum Problem der Stilentwicklung in der achämenidischen und sasanidischen Reliefkunst, in: Iranica Antiqua 11 (1975) 113-133.

Luschey, Heinz: Studien zu dem Darius-Relief von Bisutun, in: AMI N.F. 1 (1968) 63-94.

MacKenzie, David N.: A Concise Pahlavi Dictionary, London 1971 (^{2}1986).

Mallowan, Max: Cyrus the Great (558 - 529 B.C.), in: Iran 10 (1972) 1-17 (erweiterter Neudruck in: Ilya Gershevitch (ed.), The Cambridge History of Iran 2: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge 1985, 392-419).

Maringer, Johannes: Das Feuer in Kult und Glauben der vorgeschichtlichen Menschen, in: Anthropos 69 (1974) 68-112.

Mawet, Fr.: Vieux-perse *brazmaniy(a)*- et les nouvelles données de l'onomastique Élamite, in: Studia Iranica 7 (1978) 7-22.

Mayer, Rudolf: Die Bedeutung Elams in der Geschichte des alten Orients. Ein Forschungsbericht (s. unter IV. C. 2.).

Mayer, Rudolf: Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand. Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Parsismus und Judentum [BOS 4], Bonn 1956.

Mayer-Opificius, Ruth: Die geflügelte Sonne. Himmels- und Regendarstellungen im alten Vorderasien, in: UF 16 (1984) 189-236.

Mayrhofer, Manfred: Alltagsleben und Verwaltung in Persepolis. Linguistisch-onomastische Aufgaben aus neuerschlossenen Profantexten [SAÖAW 109 (1972) So. 8], Wien 1973, 192-202.

Mayrhofer, Manfred: Die Arier im Vorderen Orient - ein Mythos?, in: Sigrid Deger-Jalkotzy/Rüdiger Schmitt (Hrsg.), Manfred Mayrhofer. Ausgewählte kleine Schriften, Wiesbaden 1979, 48-71 (Teilabdruck aus: SÖAW 294/3, Wien 1974).

Mayrhofer, Manfred: Neuere Forschungen zum Altpersischen, in: Robert Schmitt-Brandt (Hrsg.), Donum Indogermanicum. Festgabe für Anton Scherer zum 70. Geburtstag, Heidelberg 1971, 41-66.

Mayrhofer, Manfred: Kleinasien zwischen Agonie des Perserreiches und hellenistischem Frühling. Ein Inschriftenfund des Jahres 1973 [SAÖAW 112 (1975)], Wien 1976, 274-282.

Mayrhofer, Manfred: Medismen in der 1967 gefundenen Xerxes-Inschrift?, in: Sigrid Deger-Jalkotzy/Rüdiger Schmitt (Hrsg.), Manfred Mayrhofer. Ausgewählte kleine Schriften, Wiesbaden 1979, 159-162 (= Linguistica 13 (1973) 97-101).

Mayrhofer, Manfred: Zum Namengut des Avesta [SÖAW 308/5, Veröffentlichungen der Iranischen Kommission 3], Wien 1977.

Mayrhofer, Manfred: Aus der Namenwelt Alt-Irans. Die zentrale Rolle der Namenforschung in der Linguistik des Alt-Iranischen [Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vorträge 3], Innsbruck 1971.

Mayrhofer, Manfred: Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen [SÖAW 286, Veröffentlichungen der Iranischen Kommission 1], Wien 1973.

Mayrhofer, Manfred: Iranisches Personennamenbuch [Sonderpublikationen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Iranische Kommission], Wien 1977ff.

Mayrhofer, Manfred: Altpersische Späne, in: OR 33 (1964) 72-87.

Mayrhofer, Manfred: Vorgeschichte der iranischen Sprachen; Uriranisch, in: CLI 4-24.

Mayrhofer, Manfred: Xerxes. König der Könige, in: Sigrid Deger-Jalkotzy/Rüdiger Schmitt (Hrsg.), Manfred Mayrhofer. Ausgewählte kleine Schriften, Wiesbaden 1979, 167-180 (= AlmÖAW 119 (1969) 158-170).

Mayrhofer, Manfred/Edel, Elmar: Notizen zu Fremdnamen in ägyptischen Quellen, in: OR 40 (1971) 1-10.

Mensching, Gustav: Volksreligiöse Herrschaftsformen, in: La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955) [Studies in the History of Religions 4], Leiden 1959, 71-80.

Merkelbach, Reinhold: Mithras, Königstein/Ts. 1984.

Metzger, Henri: La stèle trilingue récemment découverte au Létoon de Xanthos: le texte Grec, in: CRAI 1974, 82-93.

Metzger, Martin: Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament [AOAT 15/1/2], Neukirchen-Vluyn 1985.

Metzger, Martin: Der Thron als Manifestation der Herrschermacht in der Ikonographie des Vorderen Orients und im Alten Testament, in: Trutz Rendtorff (Hrsg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 250-296.

Metzler, Dieter: Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden, in: Klio 57 (1975) 443-459.

Metzler, Dieter: Stilistische Evidenz für die Benutzung persischer Quellen durch griechische Historiker, in: Achaemenid History 2 (1987) 89-91.

Metzler, Dieter: Das Pferd auf den Münzen des Labienus - ein Mithrassymbol?, in: Sencer Şahin/Elmar Schwertheim/Jörg Wagner (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976 [ÉPRO 66] Bd. 2, Leiden 1978, 619-638.

Metzler, Dieter: Reichsbildung und Geschichtsbild bei den Achämeniden, in: Hans G. Kippenberg (Hrsg.), Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft [Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 130], Frankfurt a. M. 1977, 279-312.

Metzler, Dieter: Concluding Remarks, in: Achaemenid History 1 (1987) 191-196.

Metzler, Dieter: Ziele und Formen königlicher Innenpolitik im vorislamischen Iran, (unveröffentlichte Habilitationsschrift) Münster 1977.

Molé, Marijan: Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne [Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études 69], Paris 1963.

Molé, Marijan: Rituel et eschatologie dans le Mazdéisme, in: Numen 7 (1960) 148-160.

Momigliano, Arnaldo: Hochkulturen im Hellenismus. Die Begegnung der Griechen mit Kelten, Römern, Juden und Persern [Beck'sche Schwarze Reihe 190], München 1979.

Moorey, Peter R. S.: Aspects of Worship and Ritual on Achaemenid Seals, in: Akten des VII. Internationalen Kongresses für iranische Kunst und Archäologie (München, 7.-10. September 1976) [AMI Erg.-Bd. 6], Berlin 1979, 218-226.

Murray, Oswyn: Herodotus and Oral History, in: Achaemenid History 2 (1987) 93-115.

Musche, Brigitte: Das Mahābhārata und die Reliefs von Persepolis, in: AMI N.F. 22 (1989) 139-149.

Nagel, Wolfram: Ninus und Semiramis in Sage und Geschichte. Iranische Staaten und Reiternomaden vor Darius [Berliner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte N.F. 2], Berlin 1982.

Nagel, Wolfram: Pasargadae. Ein Lagebericht zum Problem des Beginns Achämenidischer Kunst und altpersischer Schrift, in: Bruno Jacobs (Hrsg.), Altvorderasien in kleinen Schriften. Festschrift Wolfram Nagel, Wiesbaden 1988, 281-294 (= MDOG 111 (1979) 75-88).

Nagel, Wolfram/Jacobs, Bruno: Königsgötter und Sonnengottheit bei altiranischen Dynastien, in: Iranica Antiqua 24 (1989) 337-389.

Narten, Johanna: Die Aməša Spəṇtas im Avesta, Wiesbaden 1982.

Naveh, Joseph/Greenfield, Jonas C.: Hebrew and Aramaic in the Persian Period, in: William D. Davies/Louis Finkelstein (eds.), The Cambridge History of Judaism I: Introduction; The Persian Period, Cambridge 1984, 115-129.

Netzer, Amnon: Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings, in: Acta Iranica 2, 35-52.

Nyberg, Henrik S.: Die Religion des alten Iran [Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 43], Leipzig 1938 (Orig.: Irans forntida religioner, Stockholm 1937).

Nyberg, Henrik S.: Stand der Forschung zum Zoroastrismus, in: AMI N.F. 1 (1968) 39-48.

Nylander, Carl: Al-Bērūnī and Persepolis, in: Acta Iranica 1, 137-150.

Nylander, Carl: Who Wrote the Inscriptions at Pasargadae?, in: Orientalia Suecana 16 (1967) 135-180.

Oemisch, Christian: König und Kosmos. Studien zur Frage kosmologischer Herrschaftslegitimation in der Antike, (Phil. Diss.) Berlin 1977.

Ogden, Charles J.: A Note on the Chronology of the Behistūn Inscription of Darius, in: Jal D. *C. Pavry (ed.)*, Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry, London/Oxford 1933, 361-365.

Olmstead, Albert T.: Darius and his Behistun-Inscription, in: AJSL 55 (1938) 392-416.

Olmstead, Albert T.: History of the Persian Empire [Achaemenid Period], Chicago 1948.

Oppenheim, A. L.: The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotamia, in: Ilya Gershevitch (ed.), The Cambridge History of Iran 2: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge 1985, 529-587.

Otto, Eberhard: Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten (s. unter IV. C. 2.).

Papatheophanes, Miltiades: Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids, in: Iranica Antiqua 20 (1985) 101-161.

Pagliaro, Antonio: Cyrus et l'empire Perse, in: Acta Iranica 2, 3-23.

Perrot, Jean: Historique des recherches, in: CDAFI 4 (1974) 15-20.

Pettazzoni, Raffaele: Ahura Mazda, the Knowing Lord, in: Indo-Iranian Studies in Honour of Shams-Ul-Ullema Dastur Darab Peshotan Sanjana, London/Leipzig 1925, 149-161.

Porada, Edith: Alt-Iran. Die Kunst in vorislamischer Zeit, Baden-Baden [3]1980.

Raditsa, Leo: Iranians in Asia Minor, in: Ehsan Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran 3/1: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge 1983, 100-115.

Ray, J. D.: Egypt: Dependence and Independence (425-343 B.C.), in: Achaemenid History 1 (1987) 79-95.

Risch, Ernst: Zur lautlichen Struktur des Altpersischen, in: Asiatische Studien 8 (1954) 149-154.

Ritter, Hans-Werner: Diadem und Königsherrschaft. Untersuchungen zu Zeremonien und Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantritts bei den Persern, bei Alexander dem Großen und im Hellenismus [Vestigia 7], München/Berlin 1965.

Roaf, Michael: The Subject Peoples on the Base of the Statue of Darius, in: CDAFI 4 (1974) 73-160.

Roaf, Michael: Sculptures and Sculptors at Persepolis, in: Iran 21 (1983) 1-164.

Roaf, Michael: Texts about the Sculptures and the Sculptors at Persepolis, in: Iran 18 (1980) 65-74.

Röllig, Wolfgang: Politische Heiraten im Alten Orient (s. unter IV. C. 2.).

Root, Margaret C.: The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire [Acta Iranica 19], Leiden 1979.

Rudolph, Kurt: Zarathuštra - Priester und Prophet. Neue Aspekte der Zarathuštra- bzw. Gāthā-Forschung, in: Numen 8 (1961) 81-116.

Russel, James R.: The Rite of Muśkil Āsān Behrām Yazad amongst the Parsis of Navsārī, India, in: Acta Iranica 28, 521-534.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen W. A. M.: The Death of Cyrus: Xenophon's *Cyropaedia* as a Source for Iranian History, in: Acta Iranica 25, 459-471.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen W. A. M.: Legitimatie in het Achemenidenrijk, in: Renee R. Hagesteijn/Edward Ch. L. van der Vliet (eds.), Legitimiteit of Leugen; achtergronden van macht en gezag in de Vroege Staat [ICA Publ. 41], Leiden 1980, 147-181.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen W. A. M.: Was there ever a Median Empire?, in: Achaemenid History 3 (1988), 197-212.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen W. A. M.: The Fifth Oriental Monarchy and Hellenocentrism: Cyropaedia VIII viii and its Influence, in: Achaemenid History 2 (1987) 117-131.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen W. A. M.: The Quest for an Elusive Empire, in: Achaemenid History 4 (1990) 263-274.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen [Helena] W. A. M.: Yaunä en Persai. Grieken en Perzen in een ander perspectief, Leiden 1980.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen W. A. M.: The Zendan and the Ka'bah, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 145-151.

Schaeder, Hans Heinrich: Über die Inschrift des Ariaramnes [Sonderausgabe aus den SPAW 1931/23], Berlin 1931.

Schaeder, Hans Heinrich: Über einige altpersische Inschriften [Sonderausgabe aus den SPAW 1935/19], Berlin 1935.

Schaeder, Hans Heinrich: Das persische Weltreich [Vorträge der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 1940/41], Breslau 1941.

Schaeder, Hans Heinrich: Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung, in: Bernfried Schlerath (Hrsg.), Zarathustra [Wege der Forschung 169], Darmstadt 1970, 97-117 (= Corona 9 (1940) 575-602).

Schäfer, Gerd: <König der Könige> - <Lied der Lieder>. Studien zum Paronomastischen Intensitätsgenitiv, Heidelberg 1974.

Schefold, Karl: Die Gestaltung des Raumes in der frühen iranischen und griechischen Kunst, in: AMI N.F. 1 (1968) 49-62.

Schippmann, Klaus: Die iranischen Feuerheiligtümer [RVV 31], Berlin/New York 1971.

Schippmann, Klaus: Hinweise auf einige kleinere Monumente bei Naqš-i Rustam, in: AMI N.F. 4 (1971) 187-191.

Schlerath, Bernfried: Aša, in: EncIr 2, 694-696.

Schlerath, Bernfried: Baga, in: WbM 1/4, 305-306.

Schlerath, Bernfried: Feuer, in: WbM 1/4, 341-342.

Schlerath, Bernfried: Die Gathas des Zarathustra, in: Bernfried Schlerath (Hrsg.), Zarathustra [Wege der Forschung 169], Darmstadt 1970, 336-359 (= OLZ 57 (1962) 565-589).

Schlerath, Bernfried/von Gall, Hubertus: Ḫvarənah, in: WbM 1/4, 368-370.

Schlerath, Bernfried/von Gall, Hubertus/Elsas, Christoph: Arədvī Sūrā Anāhitā, in: WbM 1/4, 275-286.

Schmeja, Hans: Das Bild der Göttin. Zu Yašt 5,126 und Parallelen, in: Wolfgang Meid/Helga Trenkwalder (Hrsg.), Im Bannkreis des Alten Orients. Studien zur Sprach- und Kulturgeschichte des Alten Orients und seines Ausstrahlungsraumes, Karl Oberhuber zum 70. Geburtstag gewidmet [IBK 24], Innsbruck 1986, 213-221.

Schmidt, Erich F.: Persepolis I. Structures, Reliefs, Inscriptions [The University of Chicago Oriental Institute Publications 68], Chicago 1953.

Schmidt, Erich F.: Persepolis II. Contents of the Treasury and other Discoveries [University of Chicago Oriental Institute Publications 69], Chicago 1957.

Schmidt, Erich F.: Persepolis III. The Royal Tombs and Other Monuments [University of Chicago Oriental Institute Publications 70], Chicago 1970.

Schmidt, Erich F.: The Treasury of Persepolis and Other Discoveries in the Homeland of the Achaemenians [Oriental Institute Communications 21], Chicago 1939.

Schmitt, Rüdiger: Achaimenideninschriften in griechischer literarischer Überlieferung, in: Acta Iranica 28, 17-38.

Schmitt, Rüdiger: Achaimenidisches bei Thukydides, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 69-86.

Schmitt, Rüdiger: Altpersisch, in: CLI 56-85.
Schmitt, Rüdiger: Altpersisch-Forschung in den Siebzigerjahren, in: Kratylos 25 (1980) 1-66.
Schmitt, Rüdiger: Bīsotūn I. Introduction, in: EncIr 4, 289-290.
Schmitt, Rüdiger: Bīsotūn III. Darius's Inscriptions, in: EncIr 4, 299-305.
Schmitt, Rüdiger: Achaemenid Dynasty, in: EncIr 1, 414-426.
Schmitt, Rüdiger: Die theophoren Eigennamen mit altiranisch *Miθra-, in: Acta Iranica 17, 395-455.
Schmitt, Rüdiger: Epitaphios auf altpersisch *hya*, in: Studia Iranica 5 (1976) 149-154.
Schmitt, Rüdiger: Fragen der Anthroponomastik des achaimenidischen Vielvölkerstaates, in: ZDMG 128 (1978) 116-124.
Schmitt, Rüdiger: Die Iranier-Namen bei Aischylos (Iranica Graeca Vetustiora I) [SÖAW 337, Veröffentlichungen der Iranischen Kommission 6], Wien 1978.
Schmitt, Rüdiger: Königtum im Alten Iran, in: Saeculum 28 (1977) 384-395.
Schmitt, Rüdiger: The Name of Darius, in: Acta Iranica 30, 194-199.
Schmitt, Rüdiger: Epigraphisch-exegetische Noten zu Dareios' Bīsutūn-Inschriften [SÖAW 561, Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik 25], Wien 1990.
Schmitt, Rüdiger: Nugae Bagistanenses, in: MSS 30 (1972) 139-154.
Schmitt, Rüdiger: Nugae Bagistanenses alterae, in: Acta Iranica 5, 181-193.
Schmitt, Rüdiger: Perser und Persisches in der alten attischen Komödie, in: Acta Iranica 23, 459-472.
Schmitt, Rüdiger: Iranische Sprachen: Begriff und Name, in: CLI 1-3.
Schmitt, Rüdiger: Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot, in: ZDMG 117 (1967) 119-145.
Schmitt, Rüdiger: Der Titel "Satrap", in: Anna M. Davies/Wolfgang Meid (eds.), Studies in Greek, Italic, and Indo-European Linguistics Offered to Leonard R. Palmer on the Occasion of his Seventieth Birthday June 5, 1976 [IBK 16], Innsbruck 1976, 373-390.
Schmitt, Rüdiger: Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und die Etymologie des Dareios-Namens, in: Historia 26 (1977) 243-244.
Schwartz, Martin: The Religion of Achaemenian Iran, in: Ilya Gershevitch (ed.), The Cambridge History of Iran 2: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge 1985, 664-697.
Schwartz, Martin: Scatology and Eschatology in Zoroaster: on the Paronomasia of *Yasna* 48.10 and on Indo-European h_2eg 'to make taboo' and the reciprocity verbs **kwsen(w)* and **mogh*, in: Acta Iranica 25, 473-496.
Seidl, Ursula: Ein Relief Dareios' I. in Babylon, in: AMI N.F. 9 (1976) 125-130.
Shahbazi, A. Shapur: Darius' "haft kišvar", in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 239-246.
Shahbazi, A. Shapur: The 'Traditional Date of Zoroaster' Explained, in: BSOAS 40 (1977) 25-35.
Shahbazi, A. Shapur: Iranian Notes 1-6, in: Acta Iranica 25, 497-510 (zit.: Shahbazi, Iranian Notes I).
Shahbazi, A. Shapur: Iranian Notes 7-13, in: AMI N.F. 19 (1986) 163-170 (zit.: Shahbazi, Iranian Notes II).
Shahbazi, A. Shapur: From Pārsa to Taxt-e Jamšīd, in: AMI N.F. 10 (1977) 197-207.
Shahbazi, A. Shapur: The Persepolis »Treasury Reliefs« once more, in: AMI N.F. 9 (1976) 151-156.

Shahbazi, A. Shapur: An Achaemenid Symbol I. A Farewell to «Fravahr» and «Ahuramazda», in: AMI N.F. 7 (1974) 135-144.

Shahbazi, A. Shapur: An Achaemenid Symbol II. Farnah »(God given) Fortune« symbolized, in: AMI N.F. 13 (1980) 119-147.

Shahbazi, A. Shapur: The 'One Year' of Darius Re-Examined, in: BSOAS 35 (1972) 609-614.

Shaked, Shaul: Iranian Influence on Judaism: First Century B. C. E. to Second Century C. E., in: William D. Davies/Louis Finkelstein (eds.), The Cambridge History of Judaism I: Introduction; The Persian Period, Cambridge 1984, 308-325.

Shaked, Shaul: First Man, First King. Notes on Semitic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations, in: Shaul Shaked/D. Shulman/Gedaliahu Stroumsa (eds.), גלגול Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions [Studies in the History of Religions 50], Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1987, 238-256.

Singer, Bruno: Fürstenspiegel, in: TRE 11, 707-711.

Skalmowski, Wojciech: Old Persian *vazraka-*, in: Acta Iranica 28, 39-42.

Skjærvø, Prods O.: Thematic and Linguistic Parallels in the Achaemenian and Sassanian Inscriptions, in: Acta Iranica 25, 593-603.

Składanek, Bogdan: The Structure of the Persian State (an Outline), in: Acta Iranica 1, 117-123.

Smith, Sidney: The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms (s. unter IV. C. 2.).

Spooner, Brian: Iranian Kinship and Marriage, in: Iran 4 (1966) 51-59.

Starr, Chester G.: Greeks and Persians in the Fourth Century B.C.; a Study in Cultural Contacts before Alexander I, in: Iranica Antiqua 11 (1975) 39-99.

Starr, Chester G.: Greeks and Persians in the Fourth Century B.C.; a Study in Cultural Contacts before Alexander II, in: Iranica Antiqua 12 (1977) 49-115.

Stern, Ephraim: The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period, in: William D. Davies/Louis Finkelstein (eds.), The Cambridge History of Judaism I: Introduction; The Persian Period, Cambridge 1984, 70-87.

Stricker, B. H.: Vārəġna, the Falcon, in: IIJ 7 (1963/64) 310-317.

Stronach, David: Early Achaemenid Coinage: Perspectives from the Homeland, in: Iranica Antiqua 24 (1989) 255-279.

Stronach, David: Notes on Religion in Iran in the Seventh and Sixth Centuries B.C., in: Acta Iranica 23, 479-490.

Stronach, David: Pasargadae, in: Ilya Gershevitch (ed.), The Cambridge History of Iran 2: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge 1985, 838-855.

Stronach, David: La statue de Darius le Grand découverte à Suse, in: CDAFI 4 (1974) 61-72.

Sundermann, Werner: Die sāsānidische Herrscherlegitimation und ihre Bedingungen, (Phil. Diss.) Berlin 1963.

Sundermann, Werner: Zur Proskynesis im sāsānidischen Iran, in: MIO 10 (1964) 275-286.

Szemerényi, Oswald: Iranica V (Nos. 59-70), in: Acta Iranica 5, 313-394.

Taqizadeh, Seyyed H.: The Old Iranian Calendars Again, in: BSOAS 14 (1952) 603-611.

Thieme, Paul: Die vedischen Āditya und die zarathustrischen Aməša Spənta, in: Bernfried Schlerath (Hrsg.), Zarathustra [Wege der Forschung 169] Darmstadt 1970, 397-412.

Thieme, Paul: Altpersisch rādiy, in: Rüdiger Schmitt/Prods O. Skjærvø (Hrsg.), Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach [MSS Beiheft 13 (N.F.)], München 1986, 489-498.

Tichy, Eva: Vedisch dvitá und altpersisch duvitāparanam, in: MSS 42 (1983) 207-241.

Tolman, Herbert C.: Palace Ruins and Cyrus Relief Pasargadae, in: Indo-Iranian Studies in Honour of Shams-Ul-Ullema Dastur Darab Peshotan Sanjana, London/Leipzig 1925, 175-178.

Toynbee, Arnold: The First Iranian Empire, in: Acta Iranica 1, 15-18.

Trichet, Jean/Poupet, Pierre: Étude pétrographique de la roche constituant la statue de Darius découverte à Suse, en décembre 1972, in: CDAFI 4 (1974) 57-59.

Trümpelmann, Leo: Zu den Gebäuden von Persepolis und ihrer Funktion, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 225-237.

Trümpelmann, Leo: Persepolis. Ein Weltwunder der Antike, Mainz 1988.

Trümpelmann, Leo: Tore von Persepolis. Zur Bauplanung des Dareios, in: AMI N.F. 7 (1974) 163-171.

Tuplin, Christopher: Darius' Suez Canal and Persian Imperialism, in: Achaemenid History 6 (1991) 237-283.

Ungnad, Arthur: Ahura-Mazdâh und Mithra in assyrischen Texten?, in: OLZ 46 (1943) 193-201.

Vanden Berghe, Louis: Le relief rupestre de Gardanah Galūmushk (Qīr), in: Iranica Antiqua 21 (1986) 141-155.

Vanden Berghe, Louis: Les reliefs Élamites de Mālamīr, in: Iranica Antiqua 3 (1963) 22-39.

Vieten, Günter C.: Parsen: Die Arier Gottes, in: Geo (1978/9) 86-108.

Visser, Elizabeth: Ägypten von Kyros bis Oktavian, in: Elizabeth Visser/Hans Volkmann, Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed [Handbuch der Orientalistik 1/2/4/1A], Leiden/Köln 1971, 1-20.

Vogelsang, Willem: Four Short Notes on the Bisutun Text and Monument, in: Iranica Antiqua 21 (1986) 121-140.

Voigt, Wolfgang: Die Wertung des Tieres in der zarathuštrischen Religion [Christentum und Fremdreligionen 5], München 1937.

von der Osten, Hans H.: Die Welt der Perser, Stuttgart ²1956.

von Gall, Hubertus: Auramazdā, in: WbM 1/4, 300-302.

von Gall, Hubertus: Bemerkungen zum Kyrosgrab in Pasargadae und zu verwandten Denkmälern, in: AMI N.F. 12 (1979) 271-279.

von Gall, Hubertus: Entwicklung und Gestalt des Thrones im vorislamischen Iran, in: AMI N.F. 4 (1971) 207-235.

von Gall, Hubertus: Globus oder Diskus auf der Krone Ḫosrows II.? Zur Datierung des großen Iwans von Taq-e Bostan und der sasanidischen Figuralkapitelle, in: Acta Iranica 23, 179-190.

von Gall, Hubertus: Die Kopfbedeckung des persischen Ornats bei den Achämeniden, in: AMI N.F. 7 (1974) 145-161.

von Gall, Hubertus: Persische und medische Stämme, in: AMI N.F. 5 (1975) 261-283.

von Sachsen-Meiningen, Feodora Prinzessin: Proskynesis in Iran, in: Franz Altheim, Geschichte der Hunnen II: Die Hephthaliten in Iran, Berlin ²1969, 125-166.

von Soden, Wolfram: Kyros und Nabonid. Propaganda und Gegenpropaganda, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 61-68.

von Wesendonk, Otto G.: The Title "King of Kings", in: Jal D. C. Pavry (ed.), Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry, London/Oxford 1933, 488-490.

Walser, Gerold: Audienz beim persischen Großkönig, Zürich 1965.

Walser, Gerold: Beiträge zur Achämenidengeschichte, in: Gerold Walser (Hrsg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte [Historia Einzelschriften 18], Wiesbaden 1972, 1-4.

Walser, Gerold: Heiraten zwischen Griechen und Achämeniden-Prinzessinnen, in: Heidemarie Koch/David N. MacKenzie (Hrsg.), Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben [AMI Erg.-Bd. 10], Berlin 1983, 87-90.

Walser, Gerold: Hellas und Iran. Studien zu den griechisch-persischen Beziehungen vor Alexander [Erträge der Forschung 209], Darmstadt 1984.

Walser, Gerold: Persischer Imperialismus und griechische Freiheit (Zum Verhältnis zwischen Griechen und Persern in frühklassischer Zeit), in: Achaemenid History 2 (1987) 155-165.

Walser, Gerold: Persepolis. Die Königspfalz des Darius, Tübingen 1980.

Walser, Gerold: Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe [Teheraner Forschungen 2], Berlin 1966.

Wagner, Heinrich: Studies in the Origins of Early Celtic Civilisation, in: Heinrich Wagner, Studies in the Origins of the Celts and of Early Celtic Civilisation, Belfast/Tübingen 1971, 1-58.

Weber, Dieter: Zu einigen iranischen Ortsnamen bei Ptolemaios, in: Acta Iranica 28, 493-495.

Werba, Chlodwig: Zu einigen offenen Fragen der achämenidischen Onomastik [SAÖAW 116], Wien 1979, 13-25.

Widengren, Geo: Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund - Gefolgswesen - Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse [Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 40], Köln/Opladen 1969.

Widengren, Geo: Hochgottglaube im Alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung [Uppsala Universitets Årsskrift 1938/6], Uppsala/Leipzig 1938.

Widengren, Geo: Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik, in: David Hellholm (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen ^{2}1989, 77-162.

Widengren, Geo: The Sacral Kingship of Iran, in: La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955) [Studies in the History of Religions 4], Leiden 1959, 242-257.

Widengren, Geo: Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit [Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 70], Köln/Opladen 1960.

Widengren, Geo: Die Religionen Irans [Die Religionen der Menschheit 14], Stuttgart 1965.

Widengren, Geo: Religionsphänomenologie, Berlin 1969.

Widengren, Geo: La royauté de l'Iran antique, in: Acta Iranica 1, 84-89.

Widengren, Geo: Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte I, in: Numen 1 (1954) 16-83.

Widengren, Geo: Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte II, in: Numen 2 (1955) 47-134.

Widengren, Geo: Le symbolisme de la ceinture, in: Iranica Antiqua 8 (1968) 133-155.

Wiesehöfer, Josef: Der Aufstand Gaumätas und die Anfänge Dareios' I. [Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte 13], Bonn 1978.

Wiesehöfer, Josef: Das Bild der Achaimeniden in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Achaemenid History 3 (1988) 1-14.

Wilber, Donald N.: Persepolis. The Archaeology of Parsa, Seat of the Persian Kings, London 1969.

Windfuhr, Gernot L.: Das Dreierschema der altpersischen Inschriften. Kritische Anmerkungen zu HAURIs Studie, in: ZDMG 128 (1978) 100-115.

Windfuhr, Gernot L.: The Word in Zoroastrianism, in: JIES 12 (1984) 133-178.

Wittfogel, Karl A.: Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977 (repr. 1981, Orig.: Oriental Despotism, New York 1957).

Wolff, Erwin: Die Zeitfolge der Gathas des Zarathuštra, in: Herman Lommel, Die Gathas des Zarathustra, Basel/Stuttgart 1971, 186-237.

Wolski, Jósef: La constitution de l'empire d'Iran et son rôle dans l'histoire de l'Antiquité, in: Acta Iranica 1, 71-83.

Wüst, Walther: Altpersische Studien. Sprach- und kulturgeschichtliche Beiträge zum Glossar der Achämeniden-Inschriften, München 1966.

Yarshater, Ehsan: Iranian Common Beliefs and World-View, in: Ehsan Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran 3/1: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge 1983, 343-358.

Yarshater, Ehsan: Iranian National History, in: Ehsan Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran 3/1: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge 1983, 359-477.

Yarshater, Ehsan: Mazdakism, in: Ehsan Yarshater (ed.), The Cambridge History of Iran 3/2: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge 1983, 991-1024.

Young, T. Cuyler: 480/479 B.C. - a Persian Perspective, in: Iranica Antiqua 15 (1980) 213-239.

Zaehner, Robert C.: The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London 1961 (repr. 1975).

Zaehner, Robert C.: Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955.

Zimmer, Stefan: Iran. *baga-* - ein Gottesname?, in: MSS 43 (1984) 187-215.

D. REGISTER

1. Avestische und altpersische Quellen

a. Avestische Schriften

Y. 9,2 263
Y. 9,4 263
Y. 9,7 263
Y. 9,10 263
Y. 9,13 263
Y. 9,17 263
Y. 9,25 263
Y. 10,143 263
Y. 11,1f. 162
Y. 13,89 119
Y. 16,7 292
Y. 19,16f. 251
Y. 19,18 124
Y. 28,7 193
Y. 29,1f. 254
Y. 29,10 285
Y. 30,8 289
Y. 30,9 282, 291
Y. 31,4 282, 289
Y. 31,9 254
Y. 31,22 289
Y. 32,3 266
Y. 33,5 290
Y. 34,6 291
Y. 34,11 283
Y. 37,1 266
Y. 43,3 290
Y. 44,7 194
Y. 45,10 283
Y. 46,10 285
Y. 47,1 283
Y. 47,3 254
Y. 47,6 288
Y. 49,9 174
Y. 51,1f. 289
Y. 51,21 289
Yt. 1,12-15 194
Yt. 3,1 284
Yt. 5 215, 224
Yt. 5,121 225
Yt. 5,126-128 225
Yt. 9,14 235
Yt. 10 121
Yt. 10,16 202
Yt. 13,88f. 251
Yt. 18,1 201
Yt. 19,8f. 253
Yt. 19,9-97 253
Yt. 19,26 266
Yt. 19,31 254, 269
Yt. 19,31-38 253
Yt. 19,34 207, 254
Yt. 19,35f. 209
Yt. 19,38 209
Yt. 19,45 202
Yt. 19,70-77 202
Yt. 19,78 201
Yt. 32,3-5 109
Sīh rōčak 1,25 253
Vd. 1,15 124
Vd. 5,1ff. 125
Vd. 6,44ff. 122
Vd. 7,45ff. 125
Vd. 8,10 122
Vd. 8,100-102 264
Vd. 18,16 119
Vd. 19,31f. 194
Visprat 11,16 283
Zadspram 10,15 124

b. Altpersische Inschriften

AmH 5-7 256
AmH 5f. 257
AmH 6 299
AsH 8f. 256
AsH 9f. 299
AsH 12f. 233
DB I 1 182
DB I 1-3 234
DB I 1-11 229
DB I 2f. 261
DB I 10 230
DB I 11f. 195, 197, 255
DB I 12 256
DB I 13f. 257
DB I 14-17 267
DB I 17ff. 220
DB I 25 195
DB I 26 3
DB I 28ff. 141
DB I 28-60 144
DB I 29f. 145
DB I 33f. 3
DB I 34 280
DB I 34f. 298
DB I 35f. 195
DB I 36ff. 146
DB I 38-40 231
DB I 39 197
DB I 39f. 154
DB I 41-46 257
DB I 43 143
DB I 46-48 196
DB I 46f. 258
DB I 47f. 7, 231
DB I 48-50 257
DB I 51-53 231
DB I 53-55 195
DB I 56ff. 157
DB I 59 257
DB I 59f. 197
DB I 59ff. 3
DB I 59-61 158
DB I 60 195
DB I 61-64 128
DB I 61-66 298
DB I 63f. 153
DB I 63ff. 155
DB I 66 257
DB I 68-71 232
DB I 75-79 196
DB I 80f. 257
DB I 94 197
DB I 94f. 300
DB II 10f. 196
DB II 16 151
DB II 17 196
DB II 18-62 217
DB II 24f. 197
DB II 66f. 196
DB II 80f. 196
DB II 82f. 148
DB III 2f. 124
DB III 25 196, 232
DB III 26 151
DB III 35 196, 232
DB III 54f. 196, 232
DB III 80f. 197
DB III 83 197
DB IV 4f. 144
DB IV 5-7 196
DB IV 5f. 197
DB IV 8 197
DB IV 10-31 197
DB IV 11 196
DB IV 14 196
DB IV 16f. 196
DB IV 21f. 196
DB IV 24f. 196
DB IV 27f. 196
DB IV 29f. 197
DB IV 32 196
DB IV 34 280
DB IV 37f. 280
DB IV 39f. 177
DB IV 40-43 100
DB IV 41 144

DB IV 45 144
DB IV 50-52 144
DB IV 60 144
DB IV 60-63 103, 105, 222
DB IV 63 280
DB IV 64 290
DB IV 68 280
DB IV 69-80 178
DB IV 88f. 166, 167
DB IV 91f. 175
DB V 18-20 214
DB V 19 108
DB V 21f. 250
DB V 33-36 214
DB V 35 108
DE 1-6 180
DE 14-16 263
DH 1 261
DH 6-8 222
DH 8 233
DMa 166
DNa 1 182, 264
DNa 1-3 266
DNa 1-4 194, 292
DNa 1-8 180
DNa 1-13 260, 263
DNa 5-8 264
DNa 5-12 267
DNa 6ff. 220
DNa 10f. 259
DNa 10-12 262
DNa 13-15 261
DNa 14 167
DNa 16f. 257
DNa 22-34 267
DNa 43f. 254
DNa 46 254
DNa 48-50 300
DNa 51-53 233
DNa 58ff. 290
DNb 1-3 292
DNb 1-4 248
DNb 3f. 298
DNb 3ff. 300
DNb 4-49 254
DNb 6-13 299
DNb 6-15 248
DNb 12 280
DNb 28 298
DNb 40-45 247
DNb 40-49 285
DNb 41ff. 162
DNb 45-49 248, 297
DNb 50ff. 249
DPa 1 261
DPb 261
DPd 1 182
DPd 1f. 222, 230, 102
DPd 1-5 180
DPd 3f. 256
DPd 6-8 257
DPd 6-9 256
DPd 8f. 299
DPd 13-16 222
DPd 14f. 103
DPd 16 110
DPd 17f. 280
DPd 19 110
DPd 20 280
DPd 22 103, 222
DPd 24 103, 222
DPe 3f. 260, 261
DPe 4 264
DPe 6-8 257
DPe 8-18 267
DPe 23f. 233
DPh 1 261
DPh 4f. 256
DPh 5-8 267
DPh 8 256
DPh 8-10 222
DPh 9 102
DPh 9f. 233
DSa 5 292
DSab 1 186
DSab 1f. 176
DSab 2-4 186
DSb 7-9 259, 262
DSc 261
DSd 1f. 261
DSe 1 264
DSe 1-7 180
DSe 5-7 264
DSe 9f. 259

DSe 9-11 262
DSe 12-14 *261*
DSe 13f. 167
DSe 15f. 257
DSe 17-30 267
DSe 50f. 222, 233
DSf 1-8 180
DSf 6f. 261
DSf 9 102, 222
DSf 9-12 256
DSf 11f. 299
DSf 12-15 229
DSf 12-18 198
DSf 16-18 267
DSf 17f. 261
DSf 24 267
DSf 28 267
DSf 39ff. 3
DSf 56f. 292
DSg 1f. 261
DSi 1f. 261
DSj 1 261
DSj 6 292
DSo 4° 292
DSp 1 102, 222
DSp 2 256
DSp 3 299
DSs 1° 292
DSt 7f. 222
DSy 2 261
DSz 13 267
DSz 16 267
DZb 1-4 261
DZc 1-4 180, 299
DZc 5 259
DZc 5f. 262
Sa 165
XE 2 102
XPb 1-14 181
XPb 27ff. 222
XPc 12f. 222
XPd 17f. 222
XPf 19-25 229
XPf 19-36 240f.
XPf 21f. 198
XPf 25-27 301
XPf 27-32 198
XPf 29f. 199
XPf 30-32 219, 230, 243
XPf 36-38 301
XPg 12ff. 222
XPh 13 167
XPh 14-16 257
XPh 19-28 116, 267
XPh 29-35 298, 300
XPh 35-41 109, 111, 298, 300
XPh 39-41 115, 117
XPh 47f. 292
XPh 48 120
XPh 50f. 115
XPh 53f. 115
XPh 54ff. 292
XPh 55 120
XPh 57f. 233
XPl 1-3 292
XPl 1-4 248
XPl 3f. 298
XPl 3ff. 300
XPl 6-14 299
XPl 6-17 248
XPl 19 199
XPl 32 298
XPl 44-50 247
XPl 50-56 248
XSc 4f. 222
XV 25f. 222
A^1Pa 22f. 222
D^2Ha 17-19 256
D^2Sa 3 222
A^2Ha 2-4 234
A^2Hb 202, 222
A^2Hc 9-15 234
A^2Hc 18f. 256
A^2Hc 19f. 233
A^2Sa 1-3 234
A^2Sa 4f. 202
A^2Sa 5 221
A^2Sd 3f. 202
A^3Pa 11-20 234
A^3Pa 13 235
A^3Pa 24-26 222
A^3Pa 24f. 187, 202

c. Zusatz: Der babylonische Kyros-Zylinder

KZ 5-11 136
KZ 11-15 138
KZ 12 135f.
KZ 18f. 138
KZ 20 259
KZ 20-22 137
KZ 25f. 138
KZ 27 137
KZ 30-32 133
KZ 35f. 137
KZ 36 138
KZ 43 136

2. Namen und Begriffe

'Anatu: 52.
Aa-Cheper-Ka-Re: 39.
Abar Nahara: 113.
Abdi-Cheba: 29.
Abner: 36, 46.
Achaimenes (Achaemenes) s. Haxāmaniš
Achāmeniden, achāmenidisch: 3, 7f., 13-17, 19, 38, 61, 76, 79-81, 83, 87-89, 95-302.
Achija: 47, 70.
Āçina: 196.
Adad: 36, 55.
Āditya: 32, 283.
Adoption (Adoptionsformel): 42-44.
Ägāis: 116.
Agni Vaiśvānara: 31.
Agni: 32.
Aŋra Mainyu: 118.
Ägypten, ägyptisch: 17-23, 25f., 32, 34, 37-40, 42, 44f., 51-53, 56-58, 61, 65, 71-76, 85-87, 113, 117, 125, 135, 141f., 165, 176, 182, 185-188, 191, 211, 236-238, 269, 271, 279, 281, 286f.
Ahura Mazdā: 14f., 100f., 104, 109, 182, 185, 193f., 214, 252, 266, 270, 282, 284f., 287, 289f., 292.
Ahuramazdā: 3, 15, 88, 95f., 100-103, 105-107, 109, 111f., 115, 117, 119f., 148, 150, 158, 167, 177-181, 186f., 192-199, 202, 208-214, 216f., 221f., 228-233, 240f., 248, 255-257, 264-268, 282, 284, 289f., 292f., 297, 299f.
Aischylos: 131, 187, 218.
Akkad(e), akkadisch: 24, 40, 50, 103, 106, 133, 137f., 177, 182, 259f., 279, 286.
Akki: 58.
Al-Bīrūnī: 254.
Alexander d. Gr.: 97, 99, 102, 127, 164, 183, 204, 235, 254, 271, 280.
Alexanderroman: 184, 187.
Amalekiter: 46.
Amanus: 24.
Amenemhet I.: 63, 72.
Amenemope: 63.
Ameni: 72.
Amenophis II.: 57.
Amenophis III.: 40.
Aməša Spənta: 15, 193f., 212, 270, 282-285, 294f.
Amun: 39, 53, 211.
Amun-Re: 40, 51, 61, 74, 76.
An: 40.
Anahita, Anāhita/Anāhiti (Anaitis): 95, 112, 187, 195, 202, 211, 215, 221, 223-225, 232.
Ani: 63.
Anšan: 135-137.
Anu: 48-50.
Anubanini: 213.
Anunnaki: 48.
Äolier: 117.
ap. arta-: 108f., 115, 119f., 253, 279-281, 285, 289f., 293-297.
ap. artavan-: 279, 292f.
ap. asman-: 265f., 288, 292.
ap. āyadana-: 153-155.
ap./av. baga-: 103-105, 181f., 185, 187f., 193, 222f.
ap. ba^{n}daka-: 220, 249.
ap. būmi-: 257, 259, 262, 265-267, 269, 275, 292.
ap. dahyu-: 256, 258f., 268.
ap. daiva-: 109, 111, 115, 119-121.
ap. drauga-: 108-110, 118, 119, 164, 197, 251, 253, 280, 289f., 293, 300.
ap. farnah-: 200f., 208, 212, 215, 232, 243, 252, 270, 294.
ap. framātar-: 220.
ap. fraša-: 291-293.
ap. xšaça-: 194, 202, 252, 255-258, 279, 285, 289, 293-297.
ap. xšāyaθiya-: 137, 181f., 193f., 217-221, 229, 231, 255, 258-265.
ap. Pārsa- (Fars): 120f., 135, 171, 229, 268f., 271.
ap. paru-: 261, 263f.
ap. paruzana-: 259f., 263.

ap. vašnā Auramazdāha: 3, 88, 180, 196-199, 231, 257, 300.
ap. visa-/vispa-: 263f.
ap. visai bagā: 103, 105-107, 223.
ap. vispazana-: 259f., 262-264.
ap. Yauna-: 116f.
Apadāna: 162, 173, 249, 275, 301.
Apąm Napāt: 224.
Apis-Stier: 141f.
Apollon: 132, 281.
Apries: 236.
Aramäisch: 169, 176, 286.
Araxa: 197.
Arbela: 55.
Arədvī Sūra Anāhita: 223f.
Ariaramnes: 165, 168, 229f.
Ariaramnes-Inschrift: 135, 165, 168, 230.
Aristobulos: 125, 127.
Aristokratie, (Feudal-)Adel: 13, 101, 148-150, 154f., 277.
Aristophanes: 296.
Aristos von Salamis: 127.
Aristoteles: 8.
Arman: 24.
Arrian: 125, 127f., 183.
Arsakes (Aršaka): 165, 208, 228.
Arsakiden, arsakidisch: 7, 228.
Arsames: 150, 165, 168, 198, 229f., 234, 240, 261.
Arsames-Inschrift: 135, 165, 168.
Arses: 132, 286.
Artabazanes: 198.
Artaxerxes I.: 276, 279, 295.
Artaxerxes II.: 112, 121, 123, 153, 165, 195, 202, 206-208, 211, 215, 221, 223-225, 227, 234, 239f., 279, 295.
Artaxerxes III.: 132, 187, 232, 234, 279, 295.
Artaxšaça s. Artaxerxes
Artobazanes: 239.
Artystone: 235.
Aršaka s. Arsakes
Asien, asiatisch: 77, 127f., 155.
Assyrien (Assur), assyrisch: 26, 36f., 55f., 58, 132f., 136, 184, 186, 208, 211, 213, 220, 224, 242, 250, 262, 273, 281.
Astarte: 27.
Asura: 33.
Ašō Farōhar: 210.
Aššur: 36, 48, 55, 211.
Aššurbanipal II.: 37, 41, 48, 55, 58f., 67, 136.
Athen(er), athenisch: 113, 116-118, 158, 296.
Äthiopien: 268.
Athiratu: 52.
Atossa: 146, 198, 235, 237-239.
Attischer Seebund: 116.
Atum: 53, 185.
Audienz, Audienzszene: 184, 208, 242, 276f.
Aufstiegsgeschichte: 36, 45f., 60, 69.
av. amərətāt-: 126, 283, 285.
av. aša-: 99, 108f., 119, 278f., 284f., 288, 293, 295.
av. aša- vahišta-: 283, 287.
av. ašavan-: 119f., 162, 174, 263, 278f., 289, 292.
av. ātar-: 284, 287.
av. baga- s. ap. baga-
av. daēva-: 105, 109f., 119, 121, 143, 252.
av. drəgvant-: 119, 278.
av. drug-: 99, 108f., 119, 280, 289, 292.
av. fravaši- (mp. fravahr-): 123, 126, 210f., 251-253.
av. haurvatāt-: 283, 285.
av. hvar-: 126, 201.
av. xᵛarənah-: 14f., 81, 123, 126, bes. 199-217, 243, 252f.
av. xᵛaētvadaθa-: 142, 235, 237f.
av. xšaθra-: 193f., 252, 255, 279f., 285, 288-290, 293, 295.
av. xšaθra-vairiia-: 283.
av. spənta- ārmaiti-: 283.
av. vohu- manah-: 283, 294.
av. yazata-: 104.
av. zam-: 266f.
Avesta, avestisch: 99, 103, 105, 109f., 119, 121, 142, 152, 174, 193f., 199f., 202, 207, 209, 224, 235, 237, 251-255, 263f., 266f., 269, 271, 278, 282, 284f., 290-294.
Axis mundi: 171.
Babylon, Babylonien, babylonisch: 37, 48-51, 55, 66, 113-115, 120, 132-138, 140, 169-171, 176f., 182, 198, 209, 217, 220, 224, 230, 241, 259, 268f., 272, 286f.
Bagastāna s. Behistun
Bahrām Chōbin: 7.

Bakchiaden: 238.
Bardiya (Smerdis): 141, 144-146, 148f., 154, 196, 230f., 234f., 245.
Barəsman: 225.
βασιλεία τοῦ θεοῦ: 193f.
Bastet: 23.
Bedeutungsproportion: 170, 172, 250.
Behistun (Bagastāna): 171.
Behistun-Inschrift: 7, 17, 100, 108, 112, 118, 144-147, 151, 153, 155f., 160, 167f., 175-177, 179, 197, 213, 229, 234, 251, 281, 298, 300.
Behistun-Relief: 15, 146, 149, 169f., 175-177, 179, 202, 213f., 281.
Bestattungsriten: 122, 124.
Bēl (Bēl-Marduk): 36, 49, 55, 114.
Bēl-šimanni: 113.
Bēlet-Arba'ili: 41.
Bēlet-Ninâ: 41.
Bogen, Bogenschütze: 170, 301.
Bund, Bundestheologie: 42f.
Chaos, Chaosmacht: 37, 71f.
Chens-hotpe: 63.
Chnum: 23.
Ciça^{n}taxma: 196.
Curtius Rufus: 154, 204, 210, 216.
Dagan: 24f.
daivā-Heiligtum: 111, 116f., 119, 300.
Daivā-Inschrift: 108f., 111f., 113-117, 119f., 122, 176, 267.
Damascius: 129.
Dan'el-Epos: 68.
Dārayavauš s. Dareios
Dareios I.: 3, 7, 14f., 17, 95, 100f., 103f., 108-110, 112f., 116, 118f., 122, 124f., 128-132, 137, 140-173, 175f., 178-182, 185-187, 194-199, 202, 206f., 211f., 214, 219f., 222f., 227-235, 239-244, 247, 254, 257, 259-262, 264-267, 269-271, 276f., 279-281, 285, 290, 292, 295, 297f., 300.
Dareios II.: 165, 208, 234, 240, 265, 276, 295.
Dareios III.: 128, 184, 235, 287, 295.
Daskyleion: 276.
David, Davididen, davidisch: 28f., 31, 35f., 45-47, 53f., 60-62, 64, 69, 71, 185.
Deiokes: 160.
Dēr: 133f.
Designation: 55, 57-59, 62, 80, 85, 198, 219, 230, 240-244.
Deuterojesaja: 131, 135, 139, 254.
deva: 31, 33.
Dharma: 33.
Dichotomie (lexikalische D.): 108-110.
Diodor: 204.
Drachenkampf: 172, 189.
Dualismus, dualistisch: 99, 108-111, 119, 129, 278-280, 289-291.
Dumuzi: 24f.
Ea: 63.
Eannatum von Lagaš: 23.
Ebla: 24.
Ekbatana: 171.
El: 27, 41.
El-Amarna: 28.
Elam, elamisch: 103, 106, 122, 169, 178, 186, 196, 223, 230, 235, 238, 242, 260, 269, 279, 281, 286, 294.
Elephantine: 176.
Enlil: 26, 37, 40f., 48-50.
Enūma Eliš: 37, 51.
Erfolg: 3, 37, 65, 67, 71, 73, 300-302.
Erfüllungsprotokoll: 66.
Erlöserkönig: 64.
Ersatzkönigritual: 28.
Erwählung: 3, 8, 26, 36, 41f., 45-55, 58-60, 62, 64, 66, 69f., 72, 79, 81f., 84, 86-88, 136, 139, 161, 195-200, 215, 221, 232, 241, 248f., 270, 280, 297, 301f.
Erwartungsmessianismus: 64.
Esagila: 48, 114.
Esarhaddon: 26, 55.
Eschatologie, eschatologisch: 285-294.
Eschbaal: 36, 46.
Esra: 131, 175.
Ešnunna: 133f.
Eudemus Rhodius: 129.
Euphrat: 24.
Ezida: 48.
Falke: 209f.
Feuer: 107, 154, 185, 201-205, 280, 284, 288.
Feueraltar: 204, 252, 288.
Feuertempel: 153, 205, 207, 225, 269.
Figur in der Flügelscheibe: 15, 88, 199, 202, 208-215, 217, 224f.

Firdausī: 7, 200.
Frāda: 196.
frašō.kərəti: 252, 291.
Fravartiš: 196.
Frieden (F.'szeit): 72, 138, 232, 249, 251, 290, 293, 300-302.
Fürstenspiegel (Königsspiegel): 62-64, 246f.
Gadatas (G.-Brief): 132, 175, 281.
Gandhara: 271.
Gāthās, gāthisch: 97-105, 108-110, 119, 121f., 174f., 263, 278f., 282-285, 289, 291, 293.
Gaumāta: 7, 98, 129, 141, 145-158, 176, 195-197, 231-234, 257f., 280, 297f.
Genealogie: 56-58, 89, 136, 228-243, 261.
Gerechtigkeit: 40, 62f., 66, 139, 288, 295.
Gesellschaft, Gesellschaftsstruktur: 4f., 10f., 29-31, 35, 37, 80, 238.
Gesetz: 8, 226, 278.
Gibeon: 31.
Gideon, Gideonspruch: 31.
Gilgameš: 24.
Gobryas: 239.
Gorgippa: 225.
Götterliste (assyr.): 101.
Götterwagen: 162, 216f.
Gottesbild (Götterbild, -statuen): 15, 22, 24, 40, 49, 88, 114f., 130, 132f., 153, 211, 214f., 224f., 249f.
Gottessöhne: 42.
Gottesurteil: 158, 161.
Grab: 122, 124-128, 169, 203f., 207, 253.
Griechenland, griechisch: 8, 12, 116-118, 120, 127f., 146, 155, 157, 160f., 173, 183f., 187, 211, 216-218, 224, 234, 244, 246, 260, 296f.
Große Richter: 29.
Gutium: 133, 177.
Haxāmaniš (Achaimenes, Achaemenes): 228-231, 234, 290.
Ḫammurapi: 37, 48-51, 62f., 66f.
Hanne: 178.
Haoma: 263.
Hatschepsut (= Hatschepsut-Chenemet-Amun): 39f., 61.
Heil (Heilsordnung/-zeit): 21, 66-70, 72f., 216, 291.
Heilige Hochzeit (ἱερὸς γάμος): 25-27, 172, 189.
Heiratspolitik: 235-239.
Hellenismus, hellenistisch: 184, 188, 217.
Hellespont: 13, 118f., 216.
Henotheismus: 104.
Hephaistion: 204.
Hephthaliten: 7.
Herakles: 216.
Herodot: 12, 95, 108, 113f., 117f., 120, 123, 131, 141f., 145-147, 153f., 156-164, 183, 185, 211, 216, 223, 233-239, 244f., 250, 260, 268, 273.
Herrschaft:
- Herrschaftstypen (H.-strukturen): 3f., 18, 35.
- Herrschaftslegitimation: 7-9, 12, 55, 79, 198.
- Herrscherlegitimation: 7f., 12, 17-302.
- Herrschaftsanspruch (Macht-a.): 3, 7, 8, 67, 74, 82f., 96, 117, 130, 137, 141, 164, 171, 176, 180, 185, 188, 196f., 199, 232f., 235, 241, 248, 255-302.
- Weltherrschaft: 14f., 35, 172, 219, 258-277, 289, 302.
Hethiter, hethitisch: 17, 26-28, 68.
Hirt: 26, 50, 55, 67, 131, 254.
Hordedef: 63.
Hormizd IV.: 13.
Horus: 52f., 57, 74, 209, 211.
Huxšaθra: 294.
Hukairya: 225.
Hund: 122, 125, 162.
Hvarīra: 162.
Hystaspes s. Vištāspa
Igigi: 49.
Ilaba: 24.
Imaniš: 196.
Inanna: 25f.
Indien, indisch: 31-33, 245, 271, 283f., 295.
Indra: 32, 59, 283.
Interregnum: 163, 245.
Investitur (Einsetzung) des K.'s: 66, 79, 84, 87, 114, 136, 170f., 180f., 198f., 202, 205-207, 212, 248f.
Ipu-wer: 63.
Isf.t: 72.
Israel, israelitisch: 6, 12, 17, 18, 20, 28-31, 34-36, 42-48, 52-55, 60, 64, 68-71, 86, 139, 160f., 191.

Ištar: 36, 55, 58, 224.
Jahmes: 39.
Jahwe (J. Zebaoth): 31, 35f., 42, 45, 47f., 54, 60, 64, 69f., 139.
Jebusiter, jebusitisch: 28.
Jehu: 60.
Jenseitsvorstellung: 125.
Jerobeam: 47, 60, 70.
Jerusalem: 28, 132, 135.
Joachas: 60.
Jonathan: 46.
Jonier, jonisch: 116f.
Josephsgeschichte: 31, 62.
Josija: 60.
Jotham-Fabel: 30.
Jungavesta, jungavestisch: 99, 102, 107, 110, 123, 130, 155, 180, 193, 222, 280, 288.
Ka'ba-yi Zardušt: 154, 203, 205f.
Kalender (zoroastr.): 99, 286f.
Kambyses I.: 230.
Kambyses II.: 7, 124, 127, 137, bes. 141-143, 145f., 154, 173, 185, 197, 211, 230, 233-238, 240, 245, 257, 258, 286, 290.
Kanaan, kanaanäisch: 29, 35, 60.
Karien, Karier, karisch: 117, 221.
Karnak: 39f.
Kār-Nāmak i Artaxšēr: 280.
Kassiten: 50.
Kavād I.: 7, 13.
Keret (Keret-Epos): 27, 41f., 52, 62, 68.
Kharkar: 132.
Khusrau II.: 7.
Kleinasien: 68, 116f., 126, 281.
König, Königtum:
- Sakrales Königtum: 21, 190.
- Gottkönigtum (göttliches Königtum): 17f., 20-33, 71, 78, 87, 136, 180-184, 189-193, 195, 251.
- "fallweise Göttlichkeit" des K.'s: 23, 25, 32f., 38.
- K. als Gottessohn: 21, 28, 38-45, 51-53, 56, 61, 70, 87, 184-186, 193.
- Divinisierung des verstorbenen K.'s: 21, 23, 27f.
- Königtum Gottes: 14, 31f., 34-38, 192-195.
- Gottesgnadentum: 21, 78, 84, 190-192.
- K. als Beauftragter der Gottheit (Stellvertreter etc.): 21, 26, 37, 45-53, 66, 74, 87, 196-199.
- Charisma des K.'s: 15, 32, 123, 199-217, 219, 242f., 253.
- Königtumspropaganda (Hof-p.): 30f., 36f., 45, 48, 62, 64, 67, 69.
- Königtumskritik, Widerstand gegen das K.: 6, 18, 29-31, 33, 35f., 47, 55, 60, 62, 64, 70, 161.
- kultisches Vergehen des K.'s: 68.
- Krankheit des K.'s: 27, 61f., 68.
- rituelle Königsmord: 71.
- Funktionen des K.'s:
  - Schutz- und (Für-)Sorgefunktion: 33, 38, 66f., 73-75, 253, 280.
  - Rechtsprechung (Gesetzgebung): 9, 33, 62f., 65, 67-69, 73-75, 142, 298.
  - Weisheit: 65, 67, 69, 74, 298.
  - Garantie der natürlichen Lebensressourcen: 33, 36f., 65, 67-71, 75, 172, 189, 252, 298f.
  - Krieg/Sieg über die Feinde: 26, 36, 40, 45, 62, 65-69, 75f., 254, 298, 301.
  - Kultvollzug (K. als oberster Priester): 23, 28, 33, 65, 68, 70f., 73f., 252-254, 298.
- Königstitulaturen: 23, 25-27, 39-41, 44, 50, 55, 57f., 67, 73, 89, 131, 135, 137, 184-187, 217-221, 259-265.
- Königsstatue (K.'s-Bild): 15, 24, 116, 163f., 174, 176, 185f., 224, 251, 281.
- Königswahl s. Legitimationsargumente
Korinth, korinthisch: 238.
Kosmogonie: 56f., 269.
Kritias: 8.
Kroisos: 118.
Krone: 40, 48, 170, 209, 242f.
Krönung: 36, 276.
Kult, kultisch: 21, 25, 33, 49-51, 65, 68, 70f., 73f., 96, 100, 106f., 111, 113, 115, 117, 121f., 125, 130f., 133, 150, 157, 203, 205, 211, 220, 223-226, 253f., 298, 300.
Kultrestauration: 133, 155f., 174, 298.
Kušan: 212, 288.

Kyaxares: 148.
Kyros I.: 230.
Kyros d. Gr.: 14, 89, 97, 99-102, 111, 118, 122, 124-128, 131-140, 150, 154, 161, 166, 168f., 173, 177, 192, 196f., 206, 211, 226f., 230, 234f., 240, 246, 254, 259.
Kyros d. J.: 124, 208, 239, 246f.
Kyros-Edikt: 175.
Kyrosgrab: 124-126, 203.
Kyros-Inschriften: 135, 165f., 168.
Kyroslegenden: 83.
Kyros-Nabonid-Chronik: 177.
Kyros-Zylinder (babylon.): 82, 133-135, 137-140, 198, 234, 259.
Lamassu: 41.
Ian-Opfer: 106f., 148.
Legitimation:
- L.'s-krise: 4-6, 8.
- methodisch: 3-36, 49-51, 54f., 78-91, 181, 192, 198, 215, 219, 279.
- neuzeitlich: 3-6, 9, 12, 78.
- religiöser Begründungshorizont der L.: 3, 5f., 8-10, 12-16, 18, 23, 25, 31, 34f., 41, 45, 49, 53-57, 62, 72, 74, 79-81, 83, 85-87, 89f., 140, 171, 180, 190, 192, 198, 215, 232f., 241-243, 248f., 299f.
- L.'s-argumente: 19, 30, 46, 76, 85-91 (bes. 90), 136.
  - Dreierstruktur der L.: 81, 83-91, 136.
  - L. durch die Gottheit: 3, 20-53, 90, 136, 180-227, 302.
  - dynastische L.: 40, 46, 48, 53-61, 72, 80-83, 85, 87, 89f., 128, 136f., 154, 219, 228-241, 248, 261, 280, 297, 302.
  - K.'s-wahl: 46-48, 54, 59-61, 87, 90, 137, 158, 185, 244f.
  - L. durch Wirksamkeit: 61-77, 85-87, 89f., 139f., 246-302.
- L.'s-mittel (Propagandamittel): 47, 72, 82f., 98, 134, 150, 175-179f., 185, 233, 275, 280, 290, 301.
- L.'s-formen: 82f.

Legitimität: 3f., 6, 8, 19, 55, 79, 85f., 135, 236, 276.
Lehre des Schreibers Ani: 63.
Lehre des Wesirs Ptah-hotep: 63.
Lehre für König Merikare: 63.
Lehren des Prinzen Hordedef: 63.
Libanon: 76.
Limyra: 123.
Lipit-Ištar: 40f., 67.
Lot: 237.
Löwe-Stier-Motiv: 226f.
Loyalität, loyal (gegenüber dem König): 14, 83, 119, 236, 274f., 301.
Lüge: 108, 159, 232.
Lugulbanda: 24.
Luristan: 226.
Luxor: 53.
Lydien, Lyder: 117.
Lykien: 123, 225.
Magier: 7, 100f., 107, 123, 129, 146-150, 153, 156-158, 195, 197, 210, 232, 257f.
Magnesia: 132.
Mahābhārata: 32, 276.
Mahnsprüche des Ipu-wer: 63.
Makedonen, makedonisch: 183, 228.
Malkişedeq: 28.
Manetho: 56.
Männerbund (indogerm.): 244.
Marathon: 260.
Marduk: 37, 48-51, 113-116, 135f., 138.
Margiana: 196.
Martiya: 196.
Mazdaismus: 95.
Mazdakismus (mazdakit. Bewegung): 7, 13.
Maᶜat: 37, 71-75, 87, 279.
Medien, medisch: 100, 123f., 147-153, 158, 160, 165, 168, 184, 196f., 217f., 220, 257f., 262, 276, 298.
Memphis: 237.
Menes: 56.
Meribbaal: 61.
Mesopotamien, mesopotamisch: 17f., 20, 24-26, 34, 41, 52, 55, 58f., 64f., 67, 71, 75, 112, 134f., 155, 185, 191, 269.
Mēturnu: 133f.
Midian: 31.
Mission, Missionar: 113, 124.
Mithra: 95, 112, 121, 187, 195, 202, 221-223, 225-227, 232.
Mithrakāna-Fest: 157.

Miθrapāta: 225.
Monotheismus: 99, 104, 133, 190f.
Mṛtyu: 32.
Mursili II.: 68.
Mut-em-Uja: 40.
myth and ritual pattern: 18, 82, 189.
Myth and Ritual School: 18, 20f., 23, 26, 31, 33f., 188, 191.
Mythos (Mythologem), mythisch: 10, 25, 39, 42, 44, 51f., 79, 85f., 112, 191, 209, 246, 283, 286, 289f.
Nabonid: 134-136, 136, 138, 177, 196f.
Nabopolassar: 48, 55.
Nabû (Nebo): 36, 48, 55.
Naqš-i Rustam: 125f., 128, 169, 202-204, 206, 252, 264, 270, 272, 274, 297.
Narām-Sîn: 24f., 71.
Narsina: 178.
Nathanverheißung: 42f., 45, 54.
Naxos: 116.
Neb-maat-Re: 52.
Nebukadnezar II.: 48, 55.
Neferti (N.-Weissagung): 72, 75.
Nehemia: 131, 175.
Nektanebos II.: 56, 142.
Nergal: 24f., 226.
Nidintu-Bel: 196f.
Ningirsu: 24.
Niniveh: 36, 55, 133f.
Ninḫursarga: 24.
Nitetis: 236.
Nō Rūz: 88, 171f., 189, 206.
Ohrmazd s. Ahuramazdā
Oibares: 163.
Omphalos: 269.
Omri: 60.
Onesikritos: 127.
Opfer: 67, 106f., 254.
Opis (Upija): 177.
Orakel: 55, 82, 158, 245.
Otanes: 160.
Ourania: 95.
Pahlavi (P.-Literatur): 103, 237, 251, 291.
Parikṣit: 31.
Parmys: 146, 235.
Parsen: 126, 210.
Parther, parthisch: 165, 189, 205, 244, 271.
Parysatis: 124, 224.
Pasargadae: 124, 153, 166, 170, 172f., 176, 203, 205-208, 229.
Pax Persica (s. auch 'Frieden'): 119.
Persepolis: 102, 105-107, 124, 128, 131, 148, 153, 161f., 164, 171-173, 176, 183f., 189, 205f., 227, 233, 242f., 249, 272, 274, 276, 286.
Pferd: 161-163, 180, 185, 216, 245, 248, 256, 299.
Pferdeorakel: 158-164, 244.
PHARRO s. xᵛarənah-
Philister: 6, 29f., 46.
Phönizien, phönizisch: 68.
Phraortes: 148.
Plataia: 260.
Platon: 8, 270.
Plutarch: 127f., 183, 207.
Politisierung des Kosmos: 9, 12-14, 49, 87, 181, 215.
Polytheismus: 99, 103f., 107, 190f., 222.
Prexaspes: 147.
Priester, Priesterschaft (Geistlichkeit): 13, 25, 28, 51, 58, 73, 100, 107, 114f., 124, 135, 142, 148, 157, 193, 210f., 251-253.
Primus inter pares: 218f., 221.
Projektion: 9, 12-15.
Prophet, prophetisch: 47, 60, 70, 131, 133, 135, 139.
prophetia (vaticinium) ex eventu: 47, 54, 72.
Proskynese: 183f., 188, 249, 277.
Pseudartabas: 296.
Ptah-hotep: 63.
Ptolemaios: 296.
Ragā: 123f.
Ramses II.: 56.
Re: 23, 51f., 73f., 185.
Reform: 7, 96, 98, 100f., 150f., 227, 278, 287.
Reichsautorisation: 220f.
Reinheitsgesetze: 125f., 130, 204, 253.
Religionspolitik: 50, 111, 119f., 132, 135, 155.
Repatriierung: 132-135.
Restitution des paradiesischen Urzustands: 140, 287, 289.
Richter (s. auch "Große Richter"): 63.
Rigveda: 97, 103, 105, 282.
Rind: 162, 283.

Ring der Macht: 15, 170, 199.
Ritual des Bei-der-Hand-Nehmens: 49, 82, 114, 136, 139.
Ritus, Ritual, rituell: 25f., 74, 108, 114, 125, 150, 171f., 174, 185, 193, 205.
Rusa I.: 163f.
Sachmet: 23.
Ṣadok: 28.
Safaviden: 277.
Sagartien: 196.
Saker: 250.
Sakrales Königtum: 21, 33f., 66, 193.
Salamis: 260, 273.
Salbung: 46, 51, 60, 131, 139.
Salomo, salomonisch: 28-31, 47, 52, 54, 60, 62, 69, 71.
Samaria: 60, 286.
Sar-i Pul: 170, 213.
Sargon II.: 58, 132.
Sāsān: 228.
Sasaniden, sasanidisch: 7, 13, 64, 84f., 97, 102f., 111, 123, 183, 189, 199f., 202f., 205f., 209, 212, 228, 242, 244, 254, 269, 271, 274, 286f.
Satrap, Satrapie: 113, 219-221, 225, 229, 241, 268, 281.
Saul, saulidisch: 29, 36, 46f., 54, 61f., 69.
Šamaš: 36, 55, 211.
Šamaš-eriba: 113.
Šamši-Adad I.: 55.
Šamši-Adad IV.: 59.
Šedu: 41.
Schöpfung, Schöpfergott: 37, 72, 180f., 187, 194, 265, 290-293, 299.
Šulgi: 25f.
Schwurformel: 184.
Sed-Fest: 61.
Segens- und Fluchformeln: 178.
Seleukiden, seleukidisch: 228.
Seth: 57.
Shah Reza Pahlewi: 126.
Sichemitische Stämmevertretung: 47, 60.
Sîn: 36, 55.
Sippar: 177.
Smerdis s. Bardiya
Sonnensymbolik: 162f., 185, 207.
Sophisten, sophistisch: 8, 12.
Sphinx: 38.
Sprüche des Amenemope: 63.
Staatsreligion: 101, 111, 123.
Stateira: 235.
Stillen (Säugen) des K.'s durch die Göttin: 51f.
Strabon: 127f.
Sumer, sumerisch: 23, 40, 50, 137f.
Sumerische Königsliste: 48.
Susa: 116, 133, 171, 176, 185, 233, 265.
Synarch(ie), Mitregent (M.-schaft): 57f., 137, 230, 240-244.
Syrien: 77.
Tachos: 142.
Taxt-i Rustam: 124, 173.
Teispes: 137, 229f., 233f.
Temenidas: 168.
Tempel (Heiligtum/Kultstätte): 23, 28, 30, 51, 66, 74, 111, 113-115, 125, 129, 132, 138, 142f., 152-155, 211, 269, 272, 281, 298.
Themistokles-Brief: 168.
Thrakien, Thraker: 117.
Thron: 36, 48, 52, 54, 73f., 170, 194, 200, 241, 243, 272-277.
Thronname: 39, 294f.
Thutmosis III.: 57, 74, 76.
Tiāmat: 37.
Tiglatpileser I.: 48.
Tigris: 133, 177.
Toleranzpolitik: 111, 119f., 131-134.
Totenaussetzung: 123, 126.
Touchpa: 170.
Tradition: 7f., 14, 18f., 35, 40, 43, 47, 49f., 56f., 60f., 64, 87, 89f., 97-100, 102-105, 112, 114f., 121-123, 126, 128, 134, 136, 139, 145, 163, 171, 173f., 187, 199, 203, 206f., 210, 213, 217-219, 222, 228f., 233, 235-237, 264-267, 269, 277f., 280-282, 288, 292f.
Traum(verheißung): 31, 71, 82, 86.
Trilingue vom Letoon: 132, 220.
Türme des Schweigens: 126.
Tutanchamun: 72.
Ugarit, ugaritisch: 17, 26f., 34f., 41f., 52, 62, 68.
Ugbaru: 177.

Ulisum: 24.
Unsterblichkeitsglaube: 126.
Ur: 25f.
Urartu, urartäisch: 125, 144, 163, 203, 209, 216f., 245, 262.
Urija: 47.
Usurpator, Usurpation: 7, 40, 55, 59f., 98, 101, 128, 136, 140f., 145-147, 150, 152f., 176, 196, 231-234, 257, 297.
Vahyazdāta: 196, 232.
Vaiśravaṇa: 32.
Varəgna: 209.
Vāyu: 283.
Veda, vedisch: 32.
Vendidad: 123.
Venus: 224.
Verfassungsdebatte (beste Verfassung): 8, 55, 78, 158, 160f., 246.
Verwaltung (Reichsverwaltung): 101, 157, 169, 203, 218, 220.
Verwaltungsdokumente (elamische V.-täfelchen): 105f., 131, 148, 169, 223, 286.
Vərəθragna: 208, 216.
Vinda-farnah: 252.
Vištāspa (Hystaspes): 150, 163, 166, 173, 185f., 198, 229f., 234, 261.
Völkerliste (tributtragende V.-vertreter): 116f., 227, 243, 249, 267-269, 271, 275f.
Völkerthron: 172, 243, 249, 272-277.
Volksfrömmigkeit (private F.): 50, 98, 223f.
Wahrheit: 73, 108, 159, 263, 278, 281, 288.
Weltgegenden (sieben): 269f., 275.
Weltordnung (kosmische, universale Ordnung): 6, 10f., 33, 37, 61-63, 65-68, 71-76, 89, 118f., 122, 128, 138, 140, 142, 172, 191, 232, 249, 251, 254, 267, 275f., 278-281, 289, 294, 298-302.
Wettermagie: 172.
Xenophon: 131, 192, 204, 216, 246f.
Xerxes I.: 13, 108f., 111, 113-120, 122, 141, 154, 166, 168, 176, 198f., 216, 219, 222, 233, 239-243, 247, 250, 259f., 262-265, 267, 273, 276, 280, 294, 296.
Xšaθrita: 295.
Xšayāršā s. Xerxes
Yama: 32.
Yassubu: 52.
Yazd: 126.
Yima: 207, 209, 252, 254, 269.
Yudhisthira: 276.
Zamban: 133.
Zarathustra (Zoroaster): 97-102, 104, 109, 123f., 133, 149f., 155, 251f., 254, 263, 278, 288f., 291-294, 296.
Zarathustrismus, zarathustrisch: 105, 107, 149, 283, 291.
Zendān-i Sulaimān: 153f., 203, 205f.
Zepter: 48, 226.
Zeremonie(ll): 112, 172, 183f., 188f., 206f., 235, 274, 277.
Zeus: 162, 185, 192, 216.
Zikkurat: 269.
Zopyrus: 113.
Zoroaster s. Zarathustra
Zoroastrismus, zoroastrisch: 13, 16f., 85, 95-105, 107f., 110f., 113, 115, 118-126, 128-130, 142, 148-150, 152-155, 162, 171, 173-175, 180, 185, 191, 193, 199, 203f., 224f., 235, 237f., 253, 279-281, 284, 287f.
Zurvan, Zurvanismus: 129.

3. Autoren wissenschaftlicher Fachliteratur

Ackroyd, P.: 139, 175.
Adams, J. L.: 4.
Albrektson, B.: 26, 45.
Alt, A.: 47, 60.
Altheim, F.: 89, 99f., 133, 148f., 289.
Amiet, P.: 125, 273.
Asmussen, J. P.: 96f., 103, 105, 109f., 116, 120, 122, 128f., 132, 143f., 165, 171, 175, 180, 186, 198, 214, 220, 223f., 229, 241, 250, 254f., 260, 279, 281, 284, 291-293, 298, 301.
Assmann, J.: 22f., 37, 51-53, 57, 65, 72-74, 77.
Atkinson, K. M. T.: 142, 236.
Azarpay, G.: 81, 242.
Bailey, H. W.: 201, 291.
Bang, W.: 143, 166.
Barr, K.: 201, 251.
Barta, W.: 86.
Bartholomae, Ch.: 97, 103-105, 107, 109f., 128, 193f., 200-202, 255, 263f., 289, 291.
Basu, A.: 32.
Bauer, J.: 128, 169, 208, 225, 252.
Beekes, R. S. P.: 290.
Bellelli, G. M.: 226.
Belloni, G. G.: 226, 272.
Bengtson, H.: 218.
Benz, E.: 288.
Berger, P. L.: 10, 14.
Berger, P.-R.: 133-138.
Bergman, J.: 11, 73f.
Bernhardt, K.-H.: 18, 26-30, 41f., 47, 60, 70.
Bianchi, U.: 120f., 279.
Bickerman, E. J.: 286f.
Biezais, H.: 288.
Bivar, A. D. H.: 226, 228, 235, 250, 277.
Bleeker, C. J.: 21, 40, 202.
Blumenthal, E.: 23.
Bollnow, O. F.: 11.
Bollweg, J.: 234.
Borchardt, J.: 123, 162, 170.
Borger, R.: 17, 24, 29, 129, 133, 136-138, 166, 169, 176-178, 229, 259.
Boyce, M.: 15, 96f., 99, 101, 103-105, 108-111, 114f., 117, 119-121, 123-126, 128f., 131-133, 135, 142, 153, 155, 157f., 162, 171, 176, 185, 200f., 203-206, 209, 212f., 223-225, 235, 237, 241, 250, 253, 269f., 274, 278-280, 285, 287-289, 291-295.
Boyd, J. W.: 174.
Brandenstein, W.: 102f., 115, 121, 128, 135, 143, 178, 199f., 220, 222, 229, 240, 247, 255, 257, 263, 278, 286, 292, 295f.
Bresciani, E.: 141f.
Breuer, S.: 236.
Briant, P.: 131, 168, 217, 220f., 235.
Bringmann, K.: 159, 161.
Brown, J. P.: 194.
Brunner, H.: 21f., 37-40, 51-53, 56, 61, 63f., 72f., 75, 82, 85.
Burckhardt, J.: 11.
Busse, H.: 274, 277.
Calmeyer, P.: 116f., 128, 146, 149, 162, 164f., 170, 172, 175f., 182, 184, 208f., 211, 216f., 227, 235, 242f., 249f., 260, 268, 270f., 274, 294.
Cameron, G. G.: 80, 138, 164, 176, 286f.
Canney, M. A.: 114, 181.
Choksy, J. K.: 225.
Christensen, A.: 171, 208.
Clemen, C.: 95, 129, 154, 183, 207, 216.
Closs, A.: 174, 251.
Colpe, C.: 41, 43, 95, 119, 204, 244, 274, 278, 280, 283, 285, 292.
Coogan, M. D.: 41, 52.
Cook, J. M.: 238.
Cooke, G.: 42-44.
Cooper, A. M.: 26f.
Corsaro, M.: 116.
Crüsemann, F.: 6, 29-31, 36, 46, 54, 69.
Cwik-Rosenbach, M.: 48, 71.
d'Holbach, P.-H.: 9f.
Dahrendorf, R.: 4.
dall'Asèn, L. F.: 226, 272.
Dandama(y)ev, M.: 100f., 106f., 109, 111, 113f., 117, 121-123, 125, 128, 132f., 142-145, 147-151, 153-155, 157, 165, 171, 176, 179, 224, 235, 250, 279, 300.
Davidson, O. M.: 200.

de Langhe, R.: 26.
de Liagre Böhl, F. M. Th.: 63.
de Moor, J. C.: 27, 52.
de Waele, É.: 178.
Debevoise, N. C.: 301.
del Olmo Lete, G.: 27.
Demandt, A.: 146, 204f.
Diels, H.: 9.
Dietrich, M.: 27, 42, 62, 68.
Doenges, N. A.: 168.
Dombrowski, B. W. W.: 96.
Donner, H.: 43-45.
du Breuil, P.: 95.
Duchesne-Guillemin, J.: 96f., 99f., 104, 108, 110, 127, 129, 155, 162f., 189, 200f., 208, 212, 250f., 278, 284, 293.
Dulęba, W.: 99, 104.
Dumézil, G.: 158, 174.
Dupont-Sommer, A.: 221.
Ebach, J.: 30.
Ebeling, E.: 29, 37, 48f., 55.
Edel, E.: 293.
Edzard, D. O.: 23, 51.
Eichler, S.: 209.
Eilers, W.: 133, 135, 137, 161, 165, 167, 187, 217, 220, 242.
Elayi, J.: 118.
Elsas, Ch.: 224.
Engnell, I.: 17f., 20f., 25, 27f., 188.
Erdmann, K.: 117, 203f.
Fahr, H.: 118.
Fairman, H. W.: 21.
Farkas, A.: 170.
Fauth, W.: 26, 41, 82, 136.
Fears, R.: 190-192.
Feix, J.: 154.
Ferrero, G.: 4.
Feuerbach, L.: 9.
Feyerabend, P.: 11.
Filippani-Ronconi, P.: 253, 269, 289, 291f.
Forderer, M.: 115, 120, 143, 159, 208, 216, 260, 268, 290.
Forssman, B.: 257.
Franke, O.: 9.
Frankfort, H.: 17f., 20f., 24, 59, 67.
Frei, P.: 132, 220f.
Frenschkowski, M.: 237.
Frye, R. N.: 7, 13, 95, 97f., 106, 115f., 121f., 129, 133, 138, 142, 144-147, 151, 169, 176, 184, 189f., 204f., 207, 217, 223, 230, 240, 279, 287.
Gadamer, H.-G.: 11.
Gantke, W.: 11.
Gaube, H.: 100.
Geiger, B.: 278, 282, 289f.
Geiger, W.: 162.
Gershevitch, I.: 99, 104, 108, 111-113, 174, 176, 178, 200, 202, 220, 223, 263, 287, 292.
Gese, H.: 68.
Gharib, B.: 247f., 299.
Ghirshman, R.: 113, 170, 173, 251.
Gignoux, Ph.: 152, 221.
Gladigow, B.: 9f., 34.
Gnoli, Gh.: 81, 83, 89, 95, 97, 101, 109f., 129, 152, 168, 198, 200, 202, 217, 232, 237, 240, 252f., 255f., 278, 293, 295.
Gonda, J.: 32f.
Görg, M.: 38, 44f., 52.
Gottwald, N. K.: 29.
Greenfield, J. C.: 168f.
Gressmann, H.: 17.
Gropp, G.: 148, 165f., 172, 203, 209, 213, 250, 275, 277.
Grottanelli, C.: 27.
Gschnitzer, F.: 146, 158-160.
Gunneweg, A. H. J.: 30, 42.
Haag, H.: 43f.
Habermas, J.: 4-6.
Hadot, P.: 62f., 64, 246.
Haebler, C.: 290.
Haerinck, E.: 173.
Haldar, A.: 18, 21, 66.
Hallock, R. T.: 80, 106f.
Hamp, E. P.: 256.
Hampel, J.: 285.
Hansman, J.: 135, 230.
Harmatta, J.: 137.
Hartmann, S. S.: 251.
Hauri, Ch.: 96, 170, 181f., 229, 234, 256f., 260.
Heiler, F.: 190f.
Helck, W.: 39.
Henning, W. B.: 98.

Herrenschmidt, Cl.: 97, 108, 167, 169, 176, 180-182, 220, 233-235, 237, 247, 257, 260.
Herrmann, G.: 143.
Herzfeld, E.: 98, 100, 104f., 109, 120, 157f., 208, 224, 279, 292-294.
Hincha, G.: 169.
Hinz, W.: 17, 101, 107, 117, 120, 128f., 133, 144, 148, 153, 165-169, 176, 178, 200, 203, 205, 208, 229, 231, 247-249, 255, 272, 276f., 279, 288, 292, 295, 297-299.
Höffe, O.: 4, 8.
Hoffmann, K.: 102, 124, 152, 165, 168.
Hofstetter, J.: 183f., 208.
Hoheisel, K.: 10.
Holt, F. L.: 235.
Hopkins, C.: 225.
Hornung, E.: 40.
Hultgård, A.: 213f., 225.
Humbach, H.: 109, 118f., 266, 282f.
Insler, S.: 193, 254, 279.
Itō, G.: 115.
Jacobs, B.: 95, 192f., 201, 211, 216.
Jacobsen, Th.: 26, 37, 49, 56, 62, 66f., 75.
Jamzadeh, P.: 210-212.
Jänichen, H.: 288.
Johnson, A. R.: 28.
Junge, P. J.: 150.
Kaiser, O.: 17, 135.
Kapelrud, A. S.: 69.
Kaplony-Heckel, U.: 176, 185f.
Kasper, W.: 10.
Kehrer, G.: 3.
Kellens, J.: 95-97, 99, 102, 104, 107, 109f., 120, 123, 143, 152, 193, 266, 269, 279f., 285, 287.
Kent, R. G.: 3, 7, 102f., 110f., 115, 128f., 135, 143-145, 151, 153f., 158, 167f., 177f., 180, 182, 194, 196f., 199, 214, 219, 221f., 229f., 232-235, 240, 247, 249, 254-257, 260, 263f., 266, 280, 290, 292, 295, 297-301.
Khalifeh-Soltani, I.: 64.
Kirfel, W.: 283.
Kleiss, W.: 124, 128, 173.
Klíma, O.: 97, 232.
Klimkeit, H.-J.: 11, 292.
Knauth, W.: 64, 135, 161, 239, 246f., 296.
Koch, H.: 96, 103, 105-107, 120, 148, 163, 170-172, 213, 223, 293f.
Koch, K.: 18, 101, 118f., 132, 159, 268, 274f., 280, 289, 293.
König, F. W.: 121, 143, 146, 161, 164, 171, 209, 221, 223, 242, 268, 290.
König, F.: 288, 291f.
Koslowski, P.: 10.
Kramer, S. N.: 24, 26.
Kranz, W.: 9.
Krauss, R.: 142.
Krefter, F.: 171f., 204f.
Kuhrt, A.: 114f., 134-136, 155.
Kuiper, F. B. J.: 293.
Kümmel, H. M.: 27f., 68.
L'Orange, H. P.: 189, 269, 274.
Lanczkowski, G.: 11, 21, 59, 63, 71.
Laroche, E.: 221.
Lecoq, P.: 165, 169, 200, 211, 213.
Lehmann-Haupt, C. F. F.: 148, 163f.
Lentz, W.: 174, 201.
Levalois, Ch.: 209.
Lewis, D. M.: 106.
Liebert, G.: 182, 187.
Lincoln, B.: 252.
Lindholm, Ch.: 238.
Lloyd, A. B.: 141f., 236.
Lochner-Hüttenbach, F.: 132, 175, 281.
Loewenstamm, S. E.: 27, 42, 52.
Lommel, H.: 278, 283f., 289.
Loretz, O.: 27, 42, 62, 68.
Lübbe, H.: 6.
Luhmann, N.: 4f.
Luschey, H.: 149, 167-169, 171, 185, 199, 208-210, 235.
MacKenzie, D. N.: 200, 291.
Mallowan, M.: 101, 165.
Maringer, J.: 288.
Mawet, Fr.: 115.
Mayer, R.: 121, 238, 292.
Mayer-Opificius, R.: 213.
Mayrhofer, M.: 101-103, 105, 112, 115, 120f., 128, 135, 143, 171, 176-178, 186, 199f., 220, 222, 229, 240, 247f., 255, 257, 263, 278, 286, 290, 292-297.
Mensching, G.: 207.

Merkelbach, R.: 95.
Metzger, H.: 221.
Metzger, M.: 272-274.
Metzler, D.: 99-101, 131, 140, 144, 148-150, 152, 160, 176, 217, 226, 233, 235, 269, 275.
Mickelson, Th.: 4.
Miller, W.: 246.
Modi, J. J.: 154.
Moenikes, A.: 6, 30f., 42, 46f., 54, 70.
Molé, M.: 95.
Momigliano, A.: 131, 146.
Monna, M. C.: 278.
Moorey, P. R. S.: 225.
Morenz, S.: 22, 73.
Mowinckel, S.: 20f., 28, 42.
Murray, O.: 160.
Musche, B.: 276.
Nachtigall, H.: 21.
Nadjmabadi, S.: 64, 135, 161, 239, 246f., 296.
Nagel, W.: 24, 95, 192f., 216, 230.
Narten, J.: 193, 280, 282-285, 288.
Naveh, J.: 168f.
Netzer, A.: 139.
Nyberg, H. S.: 122, 124, 132, 149, 200, 208, 252, 278, 280, 287, 291, 293.
Nylander, C.: 166, 171f., 273.
Oberhuber, K.: 25, 41.
Oemisch, Ch.: 13-15, 53, 79, 84, 87-89, 100, 115, 151, 162, 170f., 185, 198, 208, 214f., 245, 252, 301.
Ogden, Ch. J.: 144.
Olmstead, A. T.: 143, 145f., 240.
Oppenheim, A. L.: 24, 48, 55, 66, 113, 177.
Otto, E.: 19, 39, 56f., 61, 63, 65, 71, 79, 84-87, 236, 238.
Pagliaro, A.: 165.
Pannenberg, W.: 5.
Papatheophanes, M.: 95, 146f., 149, 152, 157.
Paper, H. H.: 256.
Perrot, J.: 185.
Pettazzoni, R.: 103, 148.
Pirart, E.: 97, 193, 266, 279.
Pope, M.: 41.
Porada, E.: 124f., 170, 250, 269.
Posener, G.: 22.
Poulssen, N.: 43.
Poupet, P.: 117.
Pritchard, J. B.: 17.
Raditsa, L.: 224.
Ranke, H.: 63f.
Ray, J. D.: 142.
Ries, J.: 17, 81.
Ringgren, H.: 23, 29, 36, 42, 49.
Risch, E.: 102.
Ritter, H.-W.: 146, 158, 207.
Roaf, M.: 116, 173, 208.
Röllig, W.: 18, 23-27, 36f., 41, 67f., 236.
Root, M. C.: 112, 141, 166, 170, 173, 175, 198, 206, 208f., 213, 231, 242, 250f., 254, 273, 275f., 281, 301.
Rudolph, K.: 98f., 289, 291.
Russel, J. R.: 210.
Rüterswörden, U.: 30.
Sancisi-Weerdenburg, H. W. A. M.: 82f., 112, 131, 146, 154, 168, 171f., 176, 204, 206, 213, 218, 238, 247, 249, 274, 301.
Sapin, J.: 41.
Schaeder, H. H.: 137, 142f., 158, 165f., 241, 260, 271, 288.
Schäfer, G.: 218f.
Schefold, K.: 172, 274.
Scheuner, U.: 4f., 8.
Schippmann, K.: 203-205, 207.
Schlerath, B.: 32f., 38, 59, 115, 203, 223f.
Schmeja, H.: 225.
Schmid, H. H.: 41, 65, 67f., 70, 73, 75, 298f.
Schmidt, E. F.: 117, 125, 143, 203f., 209, 277.
Schmidt, L.: 30.
Schmidt, W. H.: 35.
Schmithals, W.: 30, 42.
Schmitt, R.: 102f., 105, 108, 110, 128f., 143f., 151, 157, 160f., 163, 165-169, 171, 175, 178, 180, 195-197, 214, 218-220, 223, 228f., 231, 255-258, 260, 295f., 298.
Schmökel, H.: 58.
Schottroff, W.: 25.
Schützinger, H.: 49, 114.
Schwartz, M.: 104, 294.
Seidl, U.: 176.
Seux, M.-J.: 48, 55, 58.
Seybold, K.: 28, 30, 35, 42f.
Shahbazi, A. Sh.: 15, 88, 97, 143-145, 171, 200, 209-212, 225, 250, 270f., 276, 294.

Shaked, Sh.: 96, 129.
Sharp, R. N.: 103, 111, 129, 151, 165, 229, 235, 255, 292.
Sherwin-White, S.: 114f.
Sigrist, Ch.: 29.
Sims-Williams, N.: 249.
Singer, B.: 246.
Sjöberg, Å.: 41, 52.
Skalmowski, W.: 182.
Skjærvø, P. O.: 200.
Składanek, B.: 221.
Smith, S.: 58, 184.
Sommerfeld, W.: 37, 49-51.
Speiser, E. A.: 37, 58.
Spiegel, F.: 143, 165, 209.
Spooner, B.: 237.
Starr, Ch. G.: 118, 209, 260.
Stern, E.: 113f.
Sternberger, D.: 4.
Steve, M.-J.: 3, 198, 221, 229, 256, 264.
Stiehl, R.: 99.
Stockmeyer, P.: 35.
Stricker, B. H.: 209.
Strommenger, E.: 24.
Stronach, D.: 101, 126, 185, 301.
Sundermann, W.: 53, 79f., 84f., 87, 183, 200, 202, 204, 207, 228, 300.
Szemerényi, O.: 217.
Taqizadeh, S. H.: 286f.
Thieme, P.: 229, 284.
Tichy, E.: 229f.
Tolman, H. C.: 135.
Topitsch, E.: 9-13, 34f., 49f., 87, 181.
Toynbee, A.: 235.
Trichet, J.: 117.
Trümpelmann, L.: 167, 172f.,
Tuplin, Ch.: 141f., 236f.
Ungnad, A.: 101.
Vallat, Fr.: 176, 186.
Vanden Berghe, L.: 178, 301.
Vieten, G.: 126.
Visser, E.: 142.
Vogelsang, W.: 144.
Voigt, W.: 162.
von Beckerath, J.: 22f.
von der Gablentz, O. H.: 4, 6.
von der Osten, H. H.: 125, 165, 209, 213, 235, 269, 301.
von Gall, H.: 125-127, 171, 203, 209, 216, 224, 242, 272, 274f., 292.
von Sachsen-Meiningen, F.: 183.
von Schuler, E.: 27.
von Soden, W.: 18, 25, 50, 63, 67, 177.
von Wesendonk O. G.: 217.
Wagner, H.: 294.
Waida, M.: 18.
Walser, G.: 111f., 116-118, 132, 171f., 209, 220, 235, 242f., 260, 273-275.
Weber, D.: 296.
Weber, M.: 3f., 35.
Weippert, M.: 29.
Weiser, A.: 46, 54.
Weissbach, F. H.: 143, 166, 209, 272f.
Werba, Ch.: 135, 278, 295.
Widengren, G.: 17f., 28, 30, 36, 96, 98, 103f., 108, 110, 115, 122f., 125, 129, 141, 161-163, 171, 188-190, 194, 207, 220f., 244f., 252, 254, 269, 284, 286, 291, 294.
Wieschöfer, J.: 99f., 122, 142f., 145-150, 153-155, 157, 167f., 173, 211, 233.
Wilber, D. N.: 165, 171.
Wilson, J. A.: 21, 63f., 75.
Winckelmann, J.: 4.
Windfuhr, G.: 174, 181, 193.
Wittfogel, K. A.: 182.
Wolff, F.: 122, 124f., 225, 251, 253, 263f., 266, 280, 283, 288.
Wolski, J.: 132.
Wüst, W.: 143, 178.
Yarshater, E.: 7, 202.
Young, T. C.: 117.
Yoyotte, J.: 185f.
Zaehner, R. C.: 129.
Zandee, J.: 35.
Zenger, E.: 35.
Zimmer, S.: 104.
Zinser, H.: 9.